Izaskun Álvarez Cuartero
Alberto Baena Zapatero
(editores)

# EN COMPAÑÍA DE SALVAJES

Tiempo emulado
Historia de América y España
81

La cita de Cervantes que convierte a la historia en «madre de la verdad, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir», cita que Borges reproduce para ejemplificar la reescritura polémica de su «Pierre Menard, autor del Quijote», nos sirve para dar nombre a esta colección de estudios históricos de uno y otro lado del Atlántico, en la seguridad de que son complementarias, que se precisan, se estimulan y se explican mutuamente las historias paralelas de América y España.

Consejo editorial de la colección:

Walther L. Bernecker
(Universität Erlangen-Nürnberg)

Arndt Brendecke
(Ludwig-Maximilians-Universität München)

Jorge Cañizares Esguerra
(The University of Texas at Austin)

Jaime Contreras
(Universidad de Alcalá de Henares)

Pedro Guibovich Pérez
(Pontificia Universidad Católica del Perú)

Elena Hernández Sandoica
(Universidad Complutense de Madrid)

Clara E. Lida
(El Colegio de México)

Rosa María Martínez de Codes
(Universidad Complutense de Madrid)

Pedro Pérez Herrero
(Universidad de Alcalá de Henares)

Jean Piel
(Université Paris VII)

Barbara Potthast
(Universität zu Köln)

Hilda Sabato
(Universidad de Buenos Aires)

Izaskun Álvarez Cuartero
Alberto Baena Zapatero
(editores)

# EN COMPAÑÍA DE SALVAJES

## El sujeto indígena en la construcción del otro

Iberoamericana-Vervuert - 2021

Este libro ha sido financiado con el el proyecto de investigación SA013G18
de la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León
y por el Grupo de Investigación Reconocido INDUSAL
de la Universidad de Salamanca.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)

© Iberoamericana, 2021
Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid
Tel.: +34 91 429 35 22 - Fax: +34 91 429 53 97
info@iberoamericanalibros.com
www.iberoamericana-vervuert.es

© Vervuert, 2021
Elisabethenstr. 3-9 - D-60594 Frankfurt am Main
Tel.: +49 69 597 46 17 - Fax: +49 69 597 87 43
info@iberoamericanalibros.com
www.iberoamericana-vervuert.es

ISBN 978-84-9192-211-7 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-96869-179-4 (Vervuert)
ISBN 978-3-96869-180-0 (eBook)

Diseño de cubierta: Rubén Salgueiros

Imagen cubierta: Henri Rousseau, *Paisaje tropical con un gorila atacando a un indio*, (1910). Virginia Museum of Fine Arts, Richmond, EE UU.

Depósito legal: M-11093-2021

The paper on which this book is printed meets the requirements of ISO 9706

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico sin cloro

Impreso en España

# Índice

Introducción
*Izaskun Álvarez Cuartero y Alberto Baena Zapatero* . . . . . 7

Cuerpos mutilados y la otredad en la América indígena
*Óscar Muñoz Morán* . . . . . 11

Indios principales, nobles hijosdalgo: traducción cultural y jerarquización social en la América colonial hispana
*Arsenio Dacosta* . . . . . 31

El pasado prehispánico en el devenir de la identidad criolla novohispana: de Sigüenza y Góngora a Ordóñez y Aguiar (siglos XVII-XIX)
*Izaskun Álvarez Cuartero* . . . . . 51

La estirpe de Cam. Imagen e integración del indio en la fiesta virreinal
*Víctor Mínguez* . . . . . 81

El otro que ocultan los biombos mexicanos
*Alberto Baena Zapatero* . . . . . 125

"Los otros" en los bandos de buen gobierno de ciudades de la América hispana durante la segunda mitad del siglo XVIII
*Emilio José Luque Azcona* . . . . . 151

Ser mestizo en el Perú antes y después de la gran rebelión de Túpac Amaru II
*Scarlett O'Phelan Godoy* ..... 173

"No digáis que esta gente está dotada de entendimiento, porque no os lo he de creer". La triple visión del otro en el *Diálogo de las grandezas de Brasil* de 1618
*José Manuel Santos Pérez* ..... 199

De indomables a almas temerosas. Percepciones de los indígenas de la Cordillera de Luzón: los igorrotes
*Ana Ruiz Gutiérrez*..... 227

"¡Tetuán, Tetuán por España!". La visión literaria de la Guerra de África
*Camilo Herrero García*..... 263

Sobre los autores ..... 289

# Introducción

Izaskun Álvarez Cuartero
Alberto Baena Zapatero
*Universidad de Salamanca*

El libro que presentamos tiene como eje vertebrador un debate historiográfico, el estudio de cómo se construyeron y asimilaron las diferencias humanas y culturales. Aunque concede una atención especial a América hasta el siglo xix, integra otros espacios relacionados con la España colonial como Filipinas o Marruecos. La percepción del otro no europeo, tan ligada al imperialismo, no es un tema nuevo, pero sigue vigente por su capacidad de integrar las visiones de dominadores y dominados, porque favorece una metodología interdisciplinar y por la naturaleza universal de algunas de sus conclusiones, que siguen manteniendo su vigencia en el presente. Así, por desgracia, al leer las noticias o al ver una parte de la producción cultural actual no podemos evitar reconocer muchos de los mecanismos por medio de los cuales Occidente ha definido la identidad y la alteridad a lo largo de la historia. Precisamente en la estructura dialógica entre yo y el otro se encuentra una de las claves que caracteriza la mentalidad europea y que ha forjado una de las imágenes más potentes de la diferencia cultural: la del salvaje, un concepto que, como indica Roger Bartra, se encuentra en:

> la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho de forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza solo se puede entender como parte de la

evolución de la cultura occidental. El mito del salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea.[1]

Durante la segunda mitad del siglo xx, los trabajos clásicos de Edmundo O'Gorman, John H. Elliott, Tzvetan Todorov, Anthony Pagden, Enrique Dussel o Roger Bartra abrieron la puerta a un nuevo enfoque disciplinario que desarrollaría el proceso de construcción desde Europa de la idea de América y la imagen de sus habitantes. Al mismo tiempo, antropólogos como Claude Lévi-Strauss o historiadores como Miguel León-Portilla o Serge Gruzinski trataron de recuperar la "visión del otro" desplazando el punto de vista eurocéntrico al locus de enunciación indígena. Sin embargo, la dificultad para encontrar e interpretar fuentes que nos hablen de la percepción del no europeo hace que existan menos trabajos sobre este asunto. Se trata de un reto complejo, porque para poder comprender las respuestas dadas por una sociedad a la diferencia es necesario conocer muy bien la cultura en que se producen. En este sentido, resulta meritorio el esfuerzo realizado por Óscar Muñoz Morán en el libro, ya que su investigación antropológica sobre la localidad de Coipasi, en Bolivia, le permite interpretar las percepciones andinas de cuerpo y alma a través de las cabezas trofeo. Nos ha parecido, además, que es un buen punto de partida para situar el diálogo que proponemos en este volumen y que nace de la necesidad de los europeos de "entender a esos otros que tenían enfrente", como señala Muñoz Morán.

Las sociedades humanas siempre han vivido fascinadas por "los otros", tanto aquellos que podían situar en el pasado como los que se encontraban en el presente de los que los imaginaban. De esta forma, son especialmente interesantes los trabajos de Arsenio Dacosta sobre la traducción cultural y similitud estructural entre la nobleza tlaxcalteca y la hidalguía vizcaína y de Izaskun Álvarez Cuartero sobre los ilustrados mexicanos y guatemaltecos y su interés por conocer a aquellos constructores de pirámides de los que tan poco sabían después de casi tres siglos de colonia; en estos dos casos no hay un rechazo de la diferencia, como suele ser habitual, sino un intento consciente de aproximación o de equiparación a partir de intereses de grupos concretos. Además, se demuestra cómo América participó de los códigos

1. Bartra, 1992: 13.

culturales europeos para reclamar su reconocimiento por parte del viejo continente.

Uno de los aspectos que caracteriza a los trabajos sobre la percepción de la alteridad, que condujo inevitablemente a la transformación de la identidad del que asimilaba la diferencia, es su interdisciplinaridad. El libro que presentamos se propone aprovechar esta fortaleza metodológica con trabajos escritos por especialistas de distintas áreas de conocimiento. De esta forma, junto a la historia y la antropología, los procesos de diferenciación o de aproximación a la novedad que venimos señalando también se pueden interpretar a través de la historia del arte. Víctor Mínguez, Alberto Baena Zapatero o Scarlett O'Phelan Godoy abordan temas como los prejuicios criollos sobre el otro o la difícil integración de indígenas o mestizos en la sociedad colonial por medio del análisis del arte efímero en la fiesta americana, de los biombos novohispanos y de los cuadros de castas. Temas que se corresponden a su vez con los tratados en el pormenorizado análisis histórico de Emilio José Luque sobre las ordenanzas municipales de las principales ciudades americanas en la segunda mitad del siglo XVIII. En este caso, "los otros", indios y mestizos, son objeto de medidas represoras y de control para alcanzar el ideal urbano ilustrado, dejando entrever los miedos de sus élites locales.

Al tiempo que nos acercamos al conocimiento de las culturas de los emisores de las fuentes, es preciso evitar macromodelos que expliquen de manera predeterminada las reacciones de todos los sujetos. Como señaló John H. Elliott, las respuestas estarían condicionadas por la cultura del país de origen, su religión o su oficio, pero, además, por las diferentes circunstancias geográficas, climáticas, políticas y humanas que encontraron[2]. Precisamente por este motivo nos parece interesante la aportación de José Manuel Santos para huir de generalizaciones. Su trabajo sobre el *Diálogo das grandezas do Brasil*, del portugués Ambrosio Fernandes Brandão, ofrece un precioso testimonio de la visión particular de su autor, quien posiblemente fuera un judío converso con motivaciones diferentes a las de la mayoría de los colonos europeos. De esta forma, como observamos en varios artículos, criollos y peninsulares conformaran dos grupos diferentes en la cúspide de la pirámide social que rompen con la imagen simplista de una mera división racial.

2. Elliott, 2006: 9-17.

El esfuerzo interdisciplinar que persigue esta propuesta nos ha llevado a extender los límites geográficos y cronológicos de los estudios previos, centrados en la América colonial, para cerrar el volumen con sendos trabajos dedicados a los habitantes de Filipinas y Marruecos en el siglo XIX. Las contribuciones de Ana Ruiz y Camilo Herrero nos permiten entender de qué manera se fueron renovando o reforzando en España conceptos como la superioridad propia frente al salvaje extranjero, en un momento en el que se conforma un nuevo imperialismo basado en el nacionalismo decimonónico. Curiosamente, no parecen asomar muchas diferencias entre la forma de representar al "bárbaro" del siglo XVI con el de esa nueva época que se abría entonces.

En resumen, las siguientes páginas presentan una propuesta amplia e integradora que pretende interrogar al pasado sobre un tema definitorio del ser humano y que, por tanto, nunca deja de ser actual. Quizás, si comprendemos los fenómenos de identidad y alteridad como construcciones culturales, podamos favorecer la formación de sociedades más respetuosas y pacíficas.

## Bibliografía

Bartra, Roger: *El salvaje en el espejo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Era, 1992.

Elliott, John H.: *Imperios del Mundo Atlántico: España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Madrid: Taurus, 2006.

# Cuerpos mutilados y la otredad en la América indígena

Óscar Muñoz Morán
*Universidad Complutense de Madrid*

## 1. El encuentro entre otros

Sobradamente conocida es la inquietud que llevó a los europeos a discutir si los indios recientemente encontrados en América tenían alma, siempre entendida desde la visión cristiana. El poseerla o no era determinante para confirmar (o no) su otredad como casi-animales. Una gran parte de los europeos en América, así como muchos de los ilustradores del Viejo Continente entraron en una frenética actividad imaginativa por determinar si los indios eran casi-animales o casi-humanos.[1] Tan solo a modo de recordatorio, no nos olvidemos que Colón refleja en su diario el 4 de noviembre de 1492 que, tras una conversación por gestos con un indio de La Española, el almirante de la Pinta entendió "que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros, que comían los hombres, y que en tomando tino lo degollaban y le bebían su sangre, y le cortaban su natura".[2] O las numerosas descripciones sobre la antropofagia de los indios:

1. Véase Ramírez, 2001.

2. Colón, 1892: 55. John de Mandeville, en su *Libro de las maravillas del mundo*, describía en el capítulo l, titulado "Donde ay gentes que tienen cabeças de perros, y del mas hermoso rubi del mundo", que en una isla llamada Bacemeran "todos los ombres y mugeres d'aquesta tierra tienen cabeças de perros, y los llaman 'canefalles', e son razonables e de buen entendimiento, y adoran a un buey assi como a su dios". De igual forma, son varias las ocasiones en las que Mandeville menciona los seres de un único ojo, habitualmente en la frente, como, por ejemplo: "Ay en la India vna isla en la qual

> Dizen también estan mugeres que estos [los caribes] usan de una crueldad que pareçe cosa yncreible, que los hijos que en ellas han se los comen, que solamente crían los que han en sus mugeres naturales (…) dizen que la carne del ombre es tan buen que no ay tal cosa en el mundo.[3]

Mientras la herencia medieval, muy determinada por los libros de viajes, pero también por obras como las *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla, daba rienda suelta a la imaginación europea, un grupo importante de clérigos decidió entrar en cuestiones de más calado intelectual y teológico: ¿tenían esos indios almas? Nunca se puso en cuestión que tuvieran cuerpo, incluso cuerpos extraños como aquellos descritos por Mandeville. Cuerpo tenían, aunque se resaltara de ellos que eran gigantes o iban desnudos. Estos cuerpos, de entrada, les convertía en otros, al menos hasta que se comenzó a discutir si eran seres a los que se podría evangelizar.

Claude Lévi-Strauss escribió hace ya unas décadas sobre aquello que él denominó una anécdota y que ha sido el punto de arranque para toda una nueva propuesta sobre la identidad y, como consecuencia, de la otredad en América:

> En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaban comisiones para investigar si los indígenas poseían o no un alma, estos últimos se dedicaban a ahogar a los blancos prisioneros a fin de verificar, por una supervigilancia prolongada, si su cadáver estaba sujeto o no a la putrefacción.[4]

Podríamos recuperar aquí la imagen, descrita en varias crónicas, de los indígenas palpando los cuerpos europeos, incluso sus "vergüenzas"

biuen ombres de gran forma como gigantes, y non tienen sino vn ojo en medio de la frente, los quales no comen sino carne y pescado sin pan": en Mandevilla, 2011: 172 y 178. Aunque fue traducido al castellano por primera vez en 1521, circulaban ya por Europa unas ediciones en alemán ilustradas de 1478 o 1481 (Véase Rodríguez, 2011). Se sabe no solo del conocimiento de esta obra por parte de Colón, sino de la gran impronta que dejó en el mismo y cómo condicionó parte de sus aspiraciones. Aunque, como nos dice Ramírez, fueron muchas las obras que influenciaron en los primeros viajeros a América: Véase Ramírez 2001.

3. Diego Álvarez Chanca [1493] en Ramírez, 2001: 169.

4. Lévi-Strauss, 1971: 74

para ver "si eran de carne y hueso como ellos".[5] Elementos nada extraños incluso entre los visitantes actuales de los indígenas americanos. El antropólogo Gary Gossen cuenta la experiencia que tuvo entre los chamulas de Chiapas en 1978 mientras se encontraba en una sauna local:

> Mi amigo (a quien mantengo deliberadamente en el anonimato, pues no deseo cargarle con el peso de tener que dar explicaciones si no desea hacerlo), vertió agua caliente sobre las rocas calientes, cerró la puerta y me dijo que me tumbara sin pérdida de tiempo y comenzara a golpearme con las ramas. En medio de la intensidad del calor, el vapor y la humedad, de pronto sentí su mano en mi entrepierna. Luego me tomó la mano izquierda, que estaba hacia su lado, y la colocó sobre su propia entrepierna. No intercambiamos ni una palabra. Ese contacto íntimo se mantuvo durante quizá medio minuto; yo no opuse ninguna resistencia, aunque me sentía asustado y no acababa de dar crédito a lo que ocurría. Después de ese brevísimo encuentro —que entonces pareció durar una eternidad— comenzamos de nuevo a golpearnos con las ramas. No ocurrió nada más. Tras unos veinte minutos, volvimos al exterior, vestidos, sintiéndonos refrescados, y tomamos un trago de ron juntos. Nunca comentamos lo ocurrido entre nosotros, y mucho menos con nuestras familias.[6]

Continúa relatando Gossen que, un tiempo después, relacionó esta experiencia con una serie de preguntas que los chamulas le hicieron respecto a la reina Isabel II: "¿Qué come? ¿Tiene pechos y vagina? ¿Mantiene relaciones sexuales? ¿Con quién? ¿Orina y defeca?". El antropólogo estadounidense aprovecha esta anécdota para reflexionar sobre la reproducción y la sexualidad en torno a la otredad indígena, pero, como nos ha indicado Manuel Gutiérrez Estévez, es también un maravilloso ejemplo que nos permite pensar sobre algo que va más allá: la corporalidad indígena.[7] Pero sobre eso nos extenderemos más adelante.

Regresando a los europeos que llegaron a América y tuvieron que entender a esos otros que tenían enfrente, su primer objetivo fue ver si esos indios tenían alma y responder a la pregunta de si estaban frente a humanos o animales. Para los indígenas, como estamos viendo, la preocupación era más bien la contraria, es decir, saber qué tipo de cuerpo

5. Contado por Rodrigo de Jerez y Luis de Torres a Colón tras su expedición de reconocimiento por Cuba, en Gutiérrez Estévez, 2010: 11.

6. Gossen, 1993: 60.

7. Véase Gutiérrez Estévez, 2010.

tenían los europeos. Esto se debe, como argumentaré en estas páginas, a que entendían la posibilidad de la existencia de varios cuerpos, en principio, humanos. Ahora bien, el indígena tenía (y tiene, como veremos) la preocupación de que esos cuerpos humanos sean adoptados por algún tipo de espíritu con el fin de engañar a las personas. El etnocentrismo europeo dudaba de que los otros cuerpos tuvieran las mismas almas que ellos; el etnocentrismo indígena, si las otras almas tenían el mismo cuerpo.[8]

## 2. El cuerpo dado. El cuerpo creado

A comienzos del siglo xx el antropólogo Maurice Leenhardt se encuentra haciendo trabajo de campo entre los canacos de Nueva Caledonia. En un diálogo ya bien conocido, le pregunta en un determinado momento al indígena Boesoou si después de tanto conversar con él sobre la noción de espíritu (en el sentido de alma) no le habría condicionado a pensar en él. Es decir, si sus preguntas no habían creado el concepto de alma. A lo que Boesoou le responde que ya conocían la noción de espíritu, la más importante en su concepción, que en realidad le había aportado la de cuerpo (Breton 2009).[9] Los indígenas de Mesoamérica y los Andes ya conocían también la noción de alma, llamada por los primeros principalmente *tonalli* y por los segundos, *camac*.[10]

Aunque son numerosas las precisiones que se deberían hacer respecto a la equiparación entre el alma y el *tonalli* o el *camac*, en cuanto a esta última, que será importante para entender el devenir de este texto, nos dice Gerald Taylor tras el análisis del *Manuscrito de Huarochirí*, que se refiere a

> una fuerza eficaz, una fuente de vitalidad, que animaba y sostenía no solo al hombre sino también el conjunto de los animales y cosas para que pudiesen realizarse, es decir, que su potencialidad de funcionar en el sentido determinado por su propia naturaleza se hiciese real.[11]

8. Viveiros de Castro, 1998: 479.

9. Véase Breton, 2009.

10. Para Mesoamérica tenemos los trabajos de López Austin sobre el cuerpo mexica, 2004 y 2009; en los Andes, por ejemplo, el de Taylor, 1987.

11. Taylor, 1987: 25.

Por tanto, las culturas prehispánicas ya manejaban principios de interioridades espirituales que tuvieron que adaptarse a las transformaciones ontológicas aportadas por los europeos. Como para el caso de Boesoou, los europeos aportaron al indígena americano principalmente la noción de cuerpo, o al menos, la noción occidental del mismo, que incluía su materialidad y forma fisiológica. Los cuerpos fueron profundamente transformados tras el encuentro, principalmente por el choque vírico, el cambio en la dieta, los contactos sexuales con los recién llegados y los nuevos trabajos, en la mayoría de una exigencia extrema, a los que fueron sometidos. Además, como ya sabemos, los cuerpos fueron obligados a vestirse y a la limpiarse, así como los cabellos a cortarse. Así, el indio adquirió un nuevo cuerpo, basado en nociones cristianas y europeas. De tal forma que el imaginario comenzó a adjudicar a los cuerpos prehispánicos (especialmente aquellos que aparecían en los mitos) unas condiciones claramente diferentes a las actuales: gigantes o enanos, mitad hombre-mitad animal.[12]

Las diferentes concepciones de almas prehispánicas que ya hemos visto se ven obligadas entonces a introducirse en estos nuevos cuerpos.[13] Procesos complejos de resignificación de las nociones de espíritu y de cuerpo aparecen en las concepciones indígenas. Claro está, marcando distancias con los cuerpos, almas y nociones de persona occidentales.

## 3. Cuerpos y cabezas en la época prehispánica

Para comprender esta herencia, es importante que intentemos acercarnos a lo que se entendía por cuerpo en la época prehispánica. De entrada, deberíamos de decir que la noción de cuerpo no existía, como reflejaron prácticamente todos los diccionarios bilingües de la colonia. No existen entradas para una idea de cuerpo como un todo de carácter fisiológico, completo y humano. Las entradas que, por ejemplo, hacen referencia a la idea de "cuerpo generalmente" vienen a traducirse, en la mayoría de las ocasiones, como "forma", "materia", es decir, no necesariamente un cuerpo vivo y menos aún humano. A lo mucho,

12. Véase Gutiérrez Estévez, 2010.
13. Gutiérrez Estévez, 2010: 22-23

podría llegar a traducirse por "carne".[14] Sea como sea, se reconocía que no existía una única idea de cuerpo y que como indica Ludovico Bertonio en su diccionario sobre la lengua aymara, cuerpo (*Janchi*, definido como "cuerpo del hombre y de todos los animales"), puede ser entendido como "todo lo que no es espíritu".[15] En el diccionario de quechua de Diego González de Holguín aparece la entrada "Cuerpo humano o de animales. Vccu". Aunque, como sabemos también por el mismo González de Holguin, *Vcu* remitía a "lo de dentro", "en lo interior, y en el hondo" y que incluso *Vcurunanchic* significaba "El hombre interior o el alma".[16]

Como he mencionado anteriormente los indígenas que se encontraron los europeos a su llegada a América no tenían duda sobre la posesión de esos espíritus, interiores o almas por parte de todos los seres. Podían existir una o varias almas y, en la mayoría de las ocasiones, incluso compartirlas. Eso tiene una doble dimensión: por ejemplo, espíritus y humanos podían poseer el mismo tipo de alma; o, humanos y animales podían tener un alma común, o al menos una especie de esencia anímica e interior que compartían (de ahí el origen del nahualismo). En realidad, este principio animista era (y es) el que determina las relaciones al menos de identidad y, como nos preguntaremos en este capítulo, no sabemos si de otredad. Así, los mexicas podían explicar el porqué de la presencia de sus múltiples divinidades en cada esfera de la cotidianidad: su esencia anímica (la de los dioses) estaba presente en plantas, animales, humanos o accidentes climáticos o geográficos. Por esa razón, aunque cada dios estaba asociado a unos determinados elementos (por ejemplo, Tláloc al agua o Xipe Tótec a la muerte) sus representaciones eran sumamente variadas. No tenían cuerpo. Y no se les pensaba con cuerpo.[17]

En los Andes, en el *Manuscrito Huarochirí*[18] *no encontramos ninguna referencia a wakas* (lo sagrado) con atributos humanos, excepto

14. Véase Surrallés, 2010.

15. Bertonio, 2011 [1612]: 133.

16. González de Holguín, 2007 [1608]: 293 y 228.

17. Véase López Austin, 1994.

18. El conocido como *Manuscrito Huarochirí* se refiere, en realidad, al documento redactado por manos todavía desconocidas a principios del siglo XVII y denominado *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. El documento es especialmente valioso para la historia andina pues refleja como pocos el pensamiento prehispánico centrándose en

cuando menciona "Esta [huaca] Macacalla tenían cabeza, pies y manos como un ser humano".[19] El mismo Taylor nos dice que varios de los dioses en este manuscrito descrito (en concreto Cuniraya y Con) se caracterizan porque "no tenía[n] huesos", eran "rápido[s] y ligero[s]", pero, sobre todo, "no tenía[n] coyuntura en todo su cuerpo, que era ligerísimo".[20]

Pero regresemos al cuerpo humano, el cual era entendido al mismo tiempo como contenedor y envoltura de las entidades anímicas. Tenía y tiene la característica fundamental de ser poroso. De él podía entrar y salir la esencia vital o alma, pero también podía transformarse para convertirse en otro ser. En el primero de los casos, en el que el alma sale del cuerpo, este se ve convertido en un contenedor vacío y, por tanto, no funcional. Cae enfermo y hay que tratarlo por los especialistas rituales. Mediante diferentes caminos para alterar su conciencia, el especialista ritual se comunica con el mundo de los espíritus con el fin de localizar al alma y hacerla regresar al cuerpo del enfermo. En el segundo de los casos, el alma, compartida por todos los seres, lleva al hombre a convertirse en otros.

Al contrario de la concepción europea, el cuerpo no es único, humano y permanente. El cuerpo es aquello que alberga la fuerza anímica. Puede quedar desvalido si esta no está, pero también existen múltiples procesos mediante los cuales puede transformarse en otro cuerpo.

De igual forma, al menos en la representación prehispánica, es sorprendente la enorme presencia de despojos o partes de cuerpos, así como el poco aprecio por la integridad corporal, pues las mutilaciones, emasculaciones, perforaciones, escisiones, desollamientos, son parte importante de culturas tanto andinas como mesoamericanas. Muy común era ver el cuerpo transformado de los cautivos, a los cuales no solo se les desnudaba, sino que también aparecían en posiciones nada convencionales y con perforaciones y mutilaciones en diversas partes de su cuerpo. Parece que el sentido principal de este proceso es la deshumanización del adversario.

Pero también, por el contrario, era sumamente común ver como los dirigentes, gobernantes o líderes transformaban sus cuerpos para

conceptos tan complejos y difícil comprensión como los de alma (*camac*) y sacralidad (*waka*) entre otros.

19. Taylor, 1987: 407.

20. Taylor, 1987: 53.

distinguirse del resto y, en muchos casos, como sucedía con los especialistas rituales, acercarse más al mundo de los dioses que al de los humanos. Las transformaciones podían ser, por un lado, las propiamente físicas con perforaciones de nariz, oreja o pene bastante comunes entre los mesoamericanos (imagen 1), especialmente los gobernantes mayas. Pero también, como sabemos, desde los olmecas en el golfo de México (1200 al 400 a. C.) hasta los nazca en el sur de Perú (200 al 700), la deformación craneal era un signo claramente distintivo de la élite. Los mayas también practicaban la escisión en la piel o muchas tribus amazónicas hasta el día de hoy, los tatuajes y las pinturas corporales (por no hablar de las narigueras o las orejas tan comunes en todos los ajuares prehispánicos). Pero, por otra parte, están las que podríamos denominar metafísicas, que hacían referencia a la metamorfosis de los especialistas rituales en otros seres, preferentemente animales y en su gran mayoría felinos.

Un caso omnipresente de mutilación es la decapitación en los Andes. Que esta era una práctica común entre los pueblos prehispánicos no se tiene dudas, aunque parece ser que fue en los Andes donde alcanzó una mayor trascendencia y visibilidad. Existen cabezas clavas en culturas tan distantes en el tiempo y en el espacio como Chavín de Huántar (800 al 200 a. C.) o Tiwanaku[21] (imagen 2).

Pero, sin duda alguna, son las cabezas trofeo las más conocidas y presentes de las cabezas sin cuerpo en los Andes. Los seres espirituales (el conocido "Señor Enmascarado" y/o el "Señor Mítico Antropomorfo"), que formaban parte del panteón de culturas costeras como Paracas (700 al 100 a. C.) o la ya citada Nazca, aparecen siempre rodeados de cabezas trofeo. Pero la práctica del combate ritual y la captura de cabezas también fue representada en multitud de superficies por estas culturas costeras (imagen 3). En los sitios arqueológicos asociados a ellas, así como de otras serranas como Wari (600 al 1000), se han encontrado una gran cantidad de cabezas trofeo.

21. La cronología de Tiwanaku es difícil de precisar. Aunque vivió su esplendor durante el denominado Horizonte Medio (600 al 1000), en realidad los rasgos asociados a una producción cerámica y unos patrones de asentamiento que se pueden adjudicar a la cultura Tiwanaku se iniciaron ya en el siglo III de nuestra era (incluso algunos autores lo remontan muchos siglos atrás) hasta el siglo XIII.

Imagen 1. El Tajín. Un personaje principal, probablemente 13 Conejo, se perfora el pene frente a un ser con cabeza de pez en presencia de lo que parece ser Quetzalcóatl. Detalle del panel central del juego de pelota Sur. Fotografía de Óscar Muñoz.

Imagen 2. Tiwanaku. Cabezas clavas del patio central hundido. Detalle. Fotografía de Óscar Muñoz.

Imagen 3. Botella nazca que representa combate ritual y captura de cabezas. Museo de Arte de Lima. Fotografía realizada por Óscar Muñoz en la exposición *Nasca. Buscando huellas en el desierto*. Del 22 de febrero al 19 de mayo de 2019 en la Fundación Telefónica, Madrid.

La antropóloga Denise Arnold, que trabaja con comunidades aymaras de Oruro, Bolivia, afirma que muchas de las guerras rituales entre grupos amerindios buscaban recoger cabezas de los enemigos (en la Amazonía está el caso de las cabezas reducidas *shuar* o, el menos conocido, de los *munduruku* brasileños). Estas cabezas eran tratadas como *wawas*, bebés, cubriéndolas con las mismas telas que se utilizaban para los hijos y manteniéndolas durante tres años en las mismas condiciones que aquellos.[22]

> Según las ideas ontológicas que subyacen a las prácticas recientes de las guerras entre los ayllus, el varón captó una cabeza-trofeo y luego la puso al cuidado de su pareja. Por su parte, a la mujer, como tejedora, le correspondió la tarea no solo de cuidar la cabeza, envolviéndola en un textil de color negro y fajas anchas, ofreciendo libaciones y rezos, sino también de domar el espíritu del enemigo muerto que moraba allí y convertirlo mediante sus prácticas textiles en una guagua del propio grupo.[23]

## 4. Cabezas voladoras en los Andes actuales

El proceso y sentido de las cabezas trofeo en los Andes ya ha sido estudiado por múltiples autores, pero conviene recordar que, según la mayor parte de las interpretaciones arqueológicas, las cabezas tenían un doble sentido: por un lado, el mismo ritual, donde se producía un gran derramamiento de sangre, sirviendo esta como ofrenda a la tierra y principio de vida y fertilidad.[24] Bovisio y Costas también ponen atención en que las cabezas mismas eran consideradas como seres vivos, ya que la vitalidad está asociada, como sucede en muchas de las culturas amerindias, con el cabello;[25] pero, por otro lado, sabemos, como nos han indicado Arnold y Hastorf, que la cabeza en los Andes es un punto esencial de entrada y salida de las fuerzas anímicas interiores. Se considera que al comienzo de la vida es por la fontanela por donde estas fuerzas anímicas pueden entrar y, de igual forma, en el momento final de la vida, por donde tienden a buscar el lugar de

22. Véase Arnold y Hastorf, 2008 o Arnold, 2012.
23. Arnold, 2020: 167.
24. Véase Proulx, 2008 o Bovisio y Costas, 2012.
25. De ahí que el escalpelamiento fuera una práctica tan común entre las diferentes culturas amerindias, especialmente las de Norteamérica.

salida.[26] Así, la cabeza se convertiría en un contenedor de este tipo de almas, que son retenidas cerrando todos sus orificios. Las cabezas trofeo eran, sobre todo, ofrendas destinadas a la fertilidad y productividad de la tierra, aunque si tenían esta capacidad era precisamente porque ellas en sí mismas eran cabezas vivas.

Muchas de estas concepciones puestas en circulación para la comprensión de las cabezas trofeo las podemos encontrar en la cosmología andina actual. Vayamos a una pequeña localidad quechua hablante del centro de Potosí, Bolivia: Coipasi, donde vengo realizando trabajo de campo desde enero de 2011. En las muchas conversaciones que he tenido con los coipaseños sobre la enfermedad y la muerte, aparecía con frecuencia el término *ánimu*. En mis preguntas sobre qué era el *ánimu*, los locales me iban poco a poco intentando explicar qué es un ser vivo y en concreto qué es un *runa*, término que podemos traducir como "gente" o "persona". Este está formado por tres elementos: el *ánimu*, el *espíritu* y el cuerpo. Las dos primeras son anímicas y espirituales, la tercera es material y corporal. Debo precisar antes de describirlas brevemente, que no hay un consenso comunitario al respecto. Todos hablan de la existencia del *ánimu* y coinciden en sus características. De igual forma, por supuesto, todos hablan del cuerpo, aunque con pequeñas diferencias en cuanto a su descripción. Pero no todos hablan del *espíritu* como veremos.

### *4.1. El* ánimu

Es la única de las tres que es común a todos los seres. Al menos se supone que es la que podríamos identificar con el término prehispánico ya descrito de *camac*, es decir, la fuerza que anima. Todo está animado y hay una fuerza que debe ser cuidada que produce esa animación. Así, humanos, animales, plantas, accidentes geográficos, fenómenos atmosféricos están animados y se les supone que poseen *camac*. Hoy en día, en Coipasi, no están tan seguros de esta universalidad del *ánimu*, pero sí de que tanto humanos como animales, plantas y espíritus lo poseen. El *ánimu*, además, traspasa el cuerpo para ser compartido entre todos estos seres. Hay estudios de *ánimu* compartido

26. Véanse Arnold y Hastorf, 2008: 109 y ss.; y Arnold, 2019.

entre humanos y animales,[27] pero también entre humanos y objetos (por ejemplo, los tejidos, la ropa que viste el cuerpo, como veremos a continuación)[28] e, incluso, entre cerros y objetos que provienen de él.[29]

El *ánimu* es, de las tres, la más importante de las partes. Es la que te confiere la personalidad y tu forma de ser. Perderlo conlleva siempre la enfermedad e incluso la muerte. Tras fallecer es la que abandona el cuerpo para transformarse en una variedad enorme de seres cuya descripción excede el objetivo de este trabajo.

### *4.2. El* espíritu

El *espírito* es una esencia anímica particular de los humanos.[30] Solo ellos la poseen y es la que les hace hablar y relacionarse socialmente. Es la principal diferencia con otros seres, porque, por ejemplo, un espíritu, como representación de un muerto, puede poseer *ánimu* y puede adoptar representaciones corporales humanas para engañarlos. Pero nunca podrá hablar y, mucho menos, relacionarse socialmente (por eso siempre se presentan en la soledad del cerro, o en la noche, alejados de las casas o de los núcleos habitados).

El *espírito*, como ya he mencionado, es tal vez la fuerza anímica sobre la que hay más dudas de su existencia. En realidad todos la conocen y hablan de ella, pero muchos afirman que es lo mismo que el *ánimu*. Pero un gran número de personas en la comunidad me precisó que no es así, que en realidad es una entidad anímica diferente y que además es la que distingue a los *runas* de, por ejemplo, los animales. Nos dice don Guillermo Huaranca al respecto: "Y ahora, y entonces, ahora, el *espírito* que tenemos nosotros. El *espírito* del hombre, que tenemos nosotros. Si no tendrías ese *espírito* no hablarías, no hablarías. Porque te dio *espírito* el señor piensas, hablas…".[31]

27. Véase Pazzarelli, 2017.

28. Allen, 2015: 31.

29. Véase Allen, 2020.

30. Creo que es importante aquí precisar que con *espírito* nos referimos a una fuerza vital o anímica y por espíritu a lo que comúnmente podemos identificar por ser espiritual.

31. Entrevista a don Guillermo Huaranca en septiembre de 2016.

*4.3. El cuerpo*

El cuerpo es compartido por todos los seres, aunque en principio cada uno posee uno diferente. El cuerpo humano se entiende como el contenedor de las dos esencias anímicas anteriores. Sin el cuerpo, el humano no tiene sentido. Debemos de verlo como una especie de envolturas sucesivas: se dice que el *ánimu* y/o el *espírito* (ya he dicho que no está muy clara la distinción entre ellas) se aloja en el corazón (*sonqo*), que a su vez está protegido por los huesos, por el esqueleto. Este a su vez está envuelto por la carne y la piel que, a al mismo tiempo, en el caso de los humanos, está envuelto por la ropa. Nos dice Tomás Sequeli al respecto: "El *espíritu* es como este cuerpo, *pelao*. Y cuando le pongo ropa, pantalón a esta pierna, ya se ve como gente. Así también el *espíritu* ha formado con la carne. Esta carne se pudre, pero el *espíritu* nunca se pudre".[32]

Se me ocurre pensar, retomando la deshumanización de los cautivos durante la época prehispánica, que era esta concepción la que estaba detrás de esas acciones: en primer lugar, se les desnudaba para posteriormente irles quitando diversas partes de su cuerpo-carne, desde las uñas, la piel, la caballera; y, finalmente, abrirles y sacarles el corazón, objetivo principal del sacrificio.

En el Coipasi actual, como los huesos son lo último en descomponerse de un cadáver, se piensa que estos conservan de alguna forma la agencia del *ánimu*.[33] Pero, en realidad, como ya he mencionado, incluso la carne o la ropa pueden tener esta *agentividad* relacionada con el *ánimu*. Es decir, lo realmente interesante de todo este sistema ontológico descrito es que precisamente por esa importancia mayor que se da al *ánimu* y por ese sistema de envoltorios sucesivos, pudiera suceder que objetos o partes del cuerpo actuaran como si fueran seres con cuerpos enteros. Con la capacidad de actuar sobre los humanos, de moverse, de enfermar, etc. Al fin y al cabo, eso que he denominado de una forma más genérica, *agentividad*. Lo importante es que el *ánimu* se sienta retenido en un receptáculo seguro. Así, por ejemplo, la cabeza, como hemos visto, y como el último lugar en donde está el *ánimu* antes de abandonar el cuerpo, puede serlo.

32. Entrevista realizada a don Tomás Sequeli en agosto de 2016.
33. Véase Muñoz Morán, 2014.

En este contexto podemos entender entonces la presencia habitual en los Andes de lo que comúnmente se han denominado cabezas voladoras. Don Marcial Sequeli me narró el encuentro que tuvo con una de ellas:

> Una vez claro, para el invierno, así para el San Pedro.[34] Me trajeron pues a robar yacón.[35] Entonces venía pues por aquí, estuve yendo yo allá, allá abajito estuve yendo ya. Justo allá abajo a la curva esa ha venido pues, luz. Apagando, brillando, apagando, brillando. Venía asisito nomás. Entonces justo he venido a su casa de su suegro, allá abajo ahí a la punta ha venido.[36] Ahí estaba ardiendo: "paja, paja, pajar", así. Alumbraba, se apagaba, alumbraba, se apagaba. Entonces meta mirar de allá pues. "Chin, ¿qué es aquel?", decía. Entonces de ahí otra vez ha caminado de, a la puerta de cementerio, otra vez ahí ha venido. Ya estuvo ya "¿dónde está la caja?", asisito ya estuve yo. Entonces de ahí ha mirado largo rato. Largo rato a mirar estuvo ahí también. Ya. Pero pájaros venían pues. En el medio pájaros. Pájaros: "¡Chaj, chaj, chaj, chaj, chaaaaj!", están llorando. Entonces ya he venido, justo de ahí me ido yo. Y él también ha venido pues. Justo estaba entrando a la casa, y justo estaba entrando, por aquí quería pasar. Por aquí [por entre las piernas]. Entonces yo me he tirado pues a la puerta. Ha pasado por mi encima ha pasado. Y arribita nomás del manantial. Ahí ha pasado. Entonces yo me he tirado adentro y entonces mi papá, "¡Calejjjjjj!", le he hecho gritar. Entonces, el frente era un hombre que se llamaba Simón Chijo […]. Entonces ese había visto y entonces al rato ha venido y arribita de mi casa, vivía allá, ese rato han ido a ver allí, han ido a buscar, han ido a buscar. No había encontrado pues. Ahí era mujer.[37]

La cabeza es de una bruja. Se sabe que es de mujer porque, al ir bocabajo, se ve su pelo colgando. Pero también porque en la comunidad siempre se han tenido identificados a los brujos y las brujas. En concreto siempre han sido dos, padre e hija, y, por tanto, al tener el pelo largo se da por sentado que pertenecía a ella. Se iluminaba (gracias a la sangre que le goteaba) en la noche mientras recorría diferentes lugares

34. Fiesta patronal de Coipasi.

35. *Smallanthus sonchifolius*. Tubérculo comestible de los Andes. Es interesante que la mayoría de los encuentros de los coipaseños con entidades o seres otros se dan durante actividades más o menos graves que están transgrediendo una norma: robar, caminar solo en la noche, regresar de fiestas en estado de ebriedad, etc.

36. Aquí interpela directamente a su hijo, que está presente. Es la casa del suegro de este, don Pancho Potosí, el *jampiri* o especialista ritual de la comunidad.

37. Entrevista a don Marcial Sequeli en agosto de 2016.

de la comunidad que él podía ver pues su casa se encuentra en la parte alta.[38] Todas las historias que me contaron de cabezas voladoras en la comunidad se refieren a brujos o brujas, los/las *layqas*. Estos tienen la capacidad de desprenderse de ella y llevarla hasta la casa o lugar donde se encuentra la persona a la que quieren hacer maleficio (Martínez 2015). Mientras, pueden ser vistas por cualquier miembro de la comunidad.

En una ocasión, conversando sobre estas cabezas con una muy buena amiga y comadre de la comunidad, doña Miriam, se mostraba sorprendida por cómo podían llegar a esa situación: "Pero, oye, yo pienso, grave pienso, ¿cómo se rompe su cabeza y su cuerpo qué hace en la cama? No, no sé yo. Yo pienso todo (…) ¿Con qué se corta o fricciona? No, no sé".[39] Es decir, doña Miriam no se pregunta por la propia existencia de las cabezas o porqué estas puedan tener *agentividad*, trasladarse, moverse, tener vida, emitir sonidos y provocar enfermedades o males; lo que ella se pregunta es cómo pueden conseguir desprenderse la cabeza y qué sucede posteriormente con el cuerpo descabezado.

## 5. Reflexiones

Lo que he pretendido mostrar en este texto es que a la hora de ver la forma en que, desde posiciones etnocentristas, se imaginó al otro en América, no podemos olvidarnos del diálogo al respecto que se estableció entre europeos e indígenas. Estos últimos también adoptaron posiciones deductivas de qué tenían enfrente. Tenían que entender a esos nuevos seres con sus propias concepciones, como hicieron los europeos respecto a los indios. Por eso metieron los cuerpos en agua para ver si se pudrían. Por eso les tocaban sus vergüenzas para ver si eran de carne y hueso. Porque para ellos, siendo seres con espíritus interiores, eran cuerpos extraños, no reconocibles. Pero no dudaban en ningún momento de que eran seres como ellos, pues su larga tradición

38. Como podemos ver, la sangre se torna un elemento esencial para comprender las cabezas en los Andes. Gabriel Martínez nos indica cómo, en muchas ocasiones, el rastro de esa sangre que gotea es la única evidencia de la presencia de las cabezas voladoras de brujos. En Martínez, 2015: 95.

39. Entrevista doña Miriam Mamani en septiembre de 2016.

les decía que se podía ser espíritu en una infinidad enorme de cuerpos. Estos no eran importantes, solo aquello. A partir de este tipo de nociones, Eduardo Viveiros de Castro ha desarrollado su propuesta, según la cual, en las culturas amerindias (al menos las amazónicas), la identificación de los otros se produce según la perspectiva, en este caso, como predadores. Así, los animales y los espíritus se ven a ellos mismos como humanos y a los humanos como animales.

> animals and spirits see themselves as humans: they perceive themselves as (or become) anthropomorphic beings when they are in their own houses or villages and they experience their own habits and characteristics in the form of culture […] internal human form, usually only visible to the eyes of the particular species or to certain trans-specific beings such as shamans. This internal form is the 'soul' or 'spirit' of the animal: an intentionality or subjectivity formally identical to human consciousness, materializable, let us say, in a human bodily schema concealed behind an animal mask.[40]

Por tanto, las formas corporales (el ropaje, "*clothing*" que denomina Viveiros de Castro) pueden ser variadas y para nada fijadas. En gran parte de las culturas amerindias, al menos en los Andes, no es necesario que el cuerpo aparezca completo para fungir como tal. El cuerpo es un receptáculo que envuelve y da vida a, para el caso andino, el *ánimu*. La cabeza, además, como órgano fundamental para entender el sentido de esta fuerza anímica y sus tránsitos fuera y dentro del cuerpo, ha sido en los Andes siempre un elemento especialmente significativo. La cabeza ha funcionado siempre como un cuerpo en sí.

Lo que quiero mostrar es que, al contrario de lo que podría parecer, estas cabezas trofeo o las voladoras, no son entendidas en los Andes como seres extraños o sobrenaturales, sino más bien cercanos a los humanos. Como se preguntaba doña Miriam, la cuestión no es que sea, es cómo puede llegar a ser. Su propia existencia las hace comprensibles y para comprenderlas es necesario adjudicarles una ontología común. Es decir, existen porque su *agentividad* no deja de ser otra cosa que la misma que tienen los humanos: un cuerpo, completo o fraccionado, que tiene vida y actúa porque tiene en su interior lo más importante, la fuerza anímica.

40. Viveiros de Castro, 1998: 470-471.

Hemos visto al comienzo de este capítulo que para los europeos era fundamental transformar los cuerpos para dotarles de otredad y así hacerlos comprensibles. Convertirlos en animales o bestias, o simplemente en seres fantásticos era parte del juego de conocimiento del mundo que estaba experimentando el hombre en el siglo XIV. Es decir, para los europeos la transformación del cuerpo fue, durante un tiempo al menos, el mecanismo seguido para poder comprender a los indios: primero animalizándoles y, por tanto, construyendo una otredad conocida; segundo, humanizándoles (podríamos decir, cristianizándoles) para convertir esos cuerpos extraños en lo más cercanos a los suyos.

En cambio, para los amerindios transformar los cuerpos no parece implicar transformar a la persona. Los autosacrificios, escisiones o el mismo tratamiento de los cautivos, no necesariamente tienen como objetivo la otredad, tan solo la diferenciación. Entre los grupos amerindios es complicado distinguir dónde se encuentra la frontera entre la mismidad y la otredad. ¿Podemos pensar que los cautivos eran para los mayas o los mochicas unos otros? ¿Para los habitantes de Coipasi, así como para los wari, estas cabezas separadas de sus cuerpos son en realidad otros?

Tal vez es el momento de que empecemos a pensar que, en realidad, no podemos construir al otro sin imaginarnos que es como nosotros; que no podemos entender lo extraño del otro sin fijarnos cómo somos capaces de modificar nuestra propia condición. O, al menos, así creo que sucede en las culturas amerindias. De otra forma, no podríamos entender por qué no sorprende que haya cabezas volando por los Andes desde hace siglos.

## Bibliografía

Allen, Catherine J.: "The Whole World is Watching: New Perspectives on Andean Anismism", en Tamara L. Bray (ed.): *The Archaelogy of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado, 2015, pp. 23-46.

— "Inqaychus andinas y la animacidad de las piedras", en Óscar Muñoz Morán (coord.): *Andes. Ensayos de etnografía teórica.* Madrid: Nola Editores, 2020, pp. 193-226.

Arnold, Denise Y.: *El textil y la documentación del tributo en los Andes: los significados del tejido en contextos tributarios*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, Colección Artes y Humanidades, 2012.

— "Envolturas generativas: procesos vitales en los Andes meridionales", en Óscar Muñoz Morán (coord.): *Andes. Ensayos de etnografía teórica.* Madrid: Nola Editores, 2020, pp. 163-192.

Arnold, Denise Y. y Christine A. Hastorf: *Heads of State. Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2008.

Bertonio, P. Ludovico: *Transcripción del Vocabulario de la Lengua Aymara*. La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A) [1612] 2011.

Bovisio, María A. y María P. Costas: "Cabezas trofeo: cuerpo, objeto y representación", en *Actas del 1er Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas*. Rosario: Facultad de Humanidades y Artes-Universidad Nacional de Rosario, 2012.

Breton, Stéphane: "¿Qué es un cuerpo?". *Posiciones*, n.º 2, 2009, pp. 4-21.

Colón, Cristóbal: *Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*. Madrid: Librería de la Viuda de Hernando y C.ª, 1892.

González de Holguín, Diego: *Vocabvlario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. Runasimipi Qespisqa Software, 2007 [1608].

Gossen, Gary H.: "Ser indio en una matriz euroafricana: reflexiones personales sobre la identidad tzotzil chamula", en Gary H. Gossen, J. Klor de Alva, M. Gutiérrez Estévez y M. León-Portilla (eds.): *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 3. La formación del otro*. Madrid: Siglo XXI, 1993, pp. 37-74.

Gutiérrez Estévez, Manuel: "Esos cuerpos, esas almas. Una introducción", en Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch (eds.): *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2010, pp. 9-56.

Lévi-Strauss, Claude: "Raza e historia", en *Revista de la Dirección de Divulgación Cultural Universidad Nacional de Colombia*, n.º 8, pp. 68-108.

López Austin, Alfredo: *Tamoanchan y Tlalocan*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

— "La concepción del cuerpo en Mesoamérica", en *Artes de México*, vol. 69, *Elogio del cuerpo mesoamericano*, 2004, pp. 18-39.

— "El dios en el cuerpo". *Dimensión Antropológica*, vol. 46, 2009, pp. 7-45.

Mandevilla, Juan de: *Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jerusalem*. Buenos Aires: IIBICRIT/SECRIT, 2011.

Martínez Soto-Aguilar, Gabriel: "Sobre brujos y lik'ichiris. La creación cultural del horror". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 20, n.º 1, 2015, pp. 91-113.

Muñoz Morán, Óscar: "Expresiones y manifestaciones chullpas. Una propuesta de explicación anímica", en Óscar Muñoz Morán y Francisco Gil García (coords.): *Tiempo, espacio y entidades tutelares. Etnografías del pasado en América*. Quito: ABYA-YALA, 2014, pp. 307-335.

Pazzarelli, Francisco: "A *sorte* da carne. Topologia animal nos Andes mesidionais". *Horizontes Antropológicos*, año 23, n.º 48, 2017, pp. 129-149.

Proulx, Donald A.: "Paracas and Nasca: Regional Cultures on the South Coast of Peru", en Helaine Silverman y William H. Isbell (eds.): *The Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer, 2008, pp. 563-586.

Ramírez Alvarado, María del Mar: *Construir una imagen. Visión europea del indígena americano*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Fundación El Monte, 2001.

Rodríguez Temperley, María Mercedes: "Estudio preliminar", en *Juan de Mandevilla, Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jerusalem*. Buenos Aires: IIBICRIT/SECRIT, 2011, pp. XV-CXIX.

Surrallés, Alexandre: "La retórica de traducir 'cuerpo'", en Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch (eds.): *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2010, pp. 57-86.

Taylor, Gerarld: *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/IFEA, 1987.

Viveiros de Castro, Eduardo: "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n.º 3, 1998, pp. 469-488.

# Indios principales, nobles hijosdalgo: traducción cultural y jerarquización social en la América colonial hispana[1]

Arsenio Dacosta
*Universidad de Salamanca*

> "auh ynic nonehuatl Don hernando de Alvarado Teçoçomoc. ynic niquintlaneltililia ynic niquin tlachicahuilia yn omoteneuhque huehuetque camo fanacame. yn camac onican yn fanoiuhqui tlah tolli ynic nenehuilia ynic niquin namictilia ynin tlahtol yn omoteneuhque yno tlatecpantiaque huehuetque. ca ynehuatl nopial nixcoyan Nicpixtica cahuel yntlahtoltcin huel yn camacpatzinco. niccac oiuh quimitalhuitiaque. yn tlafo tlahtoque yntlafo, pipiltin. yn omonemiltico yn yequin nican mohuica yno quin mopolhui ttº Dios".[2]

En 1984, Marshall Sahlins publicaba una obra fascinante, *Islas de historia.*[3] En ella analiza el encuentro —definitivo— entre los polinesios

1. Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación "De la lucha de bandos a la hidalguía universal: transformaciones sociales, políticas e ideológicas en el País Vasco (siglos xiv y xv)", Ministerio de Ciencia e Innovación (HAR2017-83980-P) y del Grupo (A) de Investigación del Grupo Universitario Vasco "Sociedad, poder y cultura", IT-896-16.

2. "yo, Don Hernando de Alvarado Tezozómoc, certifico y confirmo a los mencionados ancianos, ya que no es tan solo de la boca de unos cuantos la relación que aquí comparto; por ello, atribuyo el relato a los ya nombrados, a los ancianos que lo ordenaran; puesto que yo custodio mi depósito por propia decisión, ya que de sus amados labios lo recogí tal cual lo contaran los amados reyes y nobles que vivieran, a quienes después se cita aquí, a los cuales perdonará Dios Nuestro Señor", en Alvarado Tezozómoc, 1998: 8.

3. Véase Sahlins, 1985.

septentrionales (que hoy llamamos hawaianos) y los occidentales (británicos en términos etnonacionales). La muerte del capitán James Cook en la bahía de Kealakekua en febrero de 1779 es interpretada como parte de una mitopraxis, no muy diferente de la que había planteado no hacía mucho Clifford Geertz para los balineses en *Negara*.[4] Sahlins nunca negó la racionalidad de la acción de los polinesios en la muerte y posterior cocinado del cadáver de Cook,[5] sino que defendía que aquella racionalidad no coincidía con la de los occidentales —y con su *mitopoeia*—, causa final del desencuentro cultural. El libro es estimulante y a un tiempo oscuro, muy en la línea con lo que se estilaba en el seno de eso que nunca se articuló como corriente, pero que aún nos influye, la denominada antropología simbólica.[6] Más allá de su contenido, *Islas de historia* alcanzó una dimensión espectacular debido a la furibunda reacción de Gananath Obeyesekere.[7]

Es sabido que Sahlins basaba su argumentación en la identificación inicial que los hawaianos hicieron de Cook como "una encarnación de Lono", uno de los principales dioses de su panteón.[8] Este argumento ha sido recurrente, también, en relación con la invasión española de Mesoamérica, bien de forma genérica bien de forma específica. Tzvetan Todorov, cuyo famoso libro —quizá fallido— está plagado de intuiciones, lo relaciona específicamente con el pueblo tarasco, más específicamente, y esto es importante, con la toma de decisión de sus jefes acerca de enfrentarse o no a los españoles. El argumento está ahí

4. Véase Geertz, 1980.

5. Más allá del juego de palabras, no hay consenso acerca del destino de los restos de Cook, dado que la fuente principal, el testimonio del teniente King, recoge una ambigua respuesta que apunta a que el cuerpo fue asado, lo que no implica necesariamente —en la voz de los nativos— que fuera comido, sino tratado de esa forma para facilitar la extracción de los huesos de Cook siguiendo un ritual solo reservado a los jefes más importantes. Véanse Sahlins, 1985: 122 y Obeyesekere, 1992. La cuestión del canibalismo es crucial en la despersonalización —en un sentido jurídico— que busca lograr Ginés de Sepúlveda en la Junta de Valladolid. Después volveré sobre este asunto.

6. Carlos Reynoso, responsable científico de la traducción española de la obra de Sahlins ha llegado a escribir que "este volumen encarna otra instancia de los libros que creo que vale la pena leer antes de morir, pero que en lo personal habría preferido que nunca fueran escritos" (Reynoso, 2018).

7. Véase Obeyesekere, 1992; véase igualmente la respuesta de Sahlins a estas y otras críticas en Sahlins, 1995.

8. Kuper, 2001: 210-211.

—"¿De dónde podían venir, sino del cielo, los que vienen?"[9]—, sin embargo, en su contexto completo, el significado es otro: no puede olvidarse que los caciques tarascos están decidiendo si enfrentarse o no a los españoles, o si se prefiere, apoyar a su tradicionales enemigos, los mexicas, y el argumento no tiene desperdicio: "¿A qué habemos de ir a México? Muera cada uno de nosotros por su parte; no sabemos lo que dirán después de nosotros y quizá nos venderán a esas gentes que vienen y nos harán matar".[10]

Tanto en la narración sobre el *cazonçi* Zuangua como en el caso del *ali'i nui* Kalani*'ōpu'u* —tarasco uno, hawaiano el otro—, apenas hallamos dos certezas. La primera, la confiabilidad de estos relatos está en entredicho, entre otras razones porque la información sobre ambos sucesos históricos se la debemos a testimonios indirectos elaborados por europeos.[11] La segunda es que las decisiones pragmáticas no están disociadas culturalmente, esto es, no pertenecen —a pesar de la apariencia— a un orden de pensamiento diferente del denominado, otrora, "pensamiento mítico".[12]

En un extremo de la interpretación, y dadas las coincidencias entre uno y otro testimonio, separados por casi tres siglos y un océano, solo cabe aceptar la unidad psicobiológica y la diversidad cultural como características complementarias y que nos hacen específicamente humanos. También es cierto que, en atención a la discutible calidad de las fuentes, podemos pensar que ambos testimonios son interpretaciones culturalmente coherentes, es decir, que están producidas por un mismo esquema de pensamiento, el occidental. Si con la primera negamos la centralidad del concepto de diversidad cultural, con la segunda caemos en un relativismo absoluto. Ambas posturas, en todo caso, no nos separan ni un ápice del debate Sahlins-Obeyesekere, es decir, no nos llevan a ningún sitio.

9. Todorov, 1982: 104. Todorov atribuye esta obra —titulada *Relación de las ceremonias y ritos, población y gobierno de la provincia de Michoacán*— al franciscano Martín de Jesús de La Coruña, atribución hoy descartada, como otras. Aquí cito por Alcalá, 2000: 654.

10. Alcalá, 2000: 325.

11. Para el caso hawaiano, véase una discusión en Borofsky, 1997. Para el mexicano, véase Morales Campos y González Vidal 2018.

12. Véase Lévi-Strauss, 1995, *passim*.

No muy en el fondo, en el argumento anterior se aprecia la artificial oposición entre *mythos* y *lógos* que debemos, fundamentalmente, a nuestros ancestros latinos y que sirvió bien, en las postrimerías de la Edad Media, para establecer una distinción fundamental entre los "descubridores" occidentales y los nativos americanos (y de cualquier otra latitud). Es, indisimuladamente, el argumento de Ginés de Sepúlveda a la hora de considerar "amentes" a aquellos, pero también es noción que encontramos en De las Casas para considerar a aquellos como "gentiles".[13]

Los primeros españoles en llegar a las costas continentales americanas cosificarán al otro nativo, particularmente en los primeros compases de la conquista. Sin embargo, ni Malintzin ni Gonzalo Guerrero, desde sus distintas —pero comunes— posiciones de traductores culturales, pudieron permitir mucho tiempo que nativos y foráneos mixtificaran al *otro*. Ambos personajes, esenciales para la construcción histórica del hibridismo americano, sabían lo que eran la esclavitud y los abusos a manos de los indios. En este punto, los debates de la Junta de Valladolid sobre el derecho a la libertad de los nativos americanos parecen absurdos. Desde el punto y hora en que el padre Vitoria los reconoce como seres racionales, que se organizan en sociedades y que son culturalmente competentes, "sed habent pro suo modo usum rationis",[14] la discusión sobre la inferioridad del "salvaje" no se sostiene filosóficamente. Aun así, la relación se sostuvo en los cauces de la otredad.[15] Pero ¿hasta qué punto se dio este extrañamiento? ¿Durante cuánto tiempo? ¿Cuál fue su naturaleza?

Esta idea es la que en el fondo se maneja cuando para determinados contextos se interpreta el extrañamiento de los pueblos indígenas ante la imposición de una cultura ajena. Es, hasta cierto punto, el sustrato de la teoría de Bartra sobre la *anfibiedad* del mexicano,[16] y de forma más expresa aún en la interpretación de algunos historiadores: "El ir y venir entre dos sistemas de valores poco coherentes provoca la formación de una identidad ambigua, condición que al parecer aflige de forma permanente a los sujetos colonizados (quienes jamás llegan a ser

13. Pagden, 1988: 195.
14. Vitoria, 1967: 29; véase Pagden, 1988: 102.
15. Véase Dacosta, 2017.
16. Véase Bartra, 2012 y 2013.

ciudadanos)".[17] A pesar de lo lejos que nos parece, esta postura no está muy lejos del planteamiento neoaristotélico de una parte de la Escuela de Salamanca, según la cual América, poblada por indios, sería como una "hipotética tierra de niños y adolescentes abandonados".[18] La solución pudiera contentar a los menos escrupulosos: libres y racionales, pero disminuidos, feliz solución para la *praxis* de la dominación.

El argumento persiste. Pensar, por ejemplo, que "Túpac Amaru tenía una identidad ambivalente que hizo crisis en vísperas de la rebelión y que dotaba de considerable ambigüedad a su proyecto político"[19] solo puede ser calificado de cronocentrista.[20] Por otro lado, el concebir la cultura —entendida como noción antropológica— en términos de coherencia —y más aún en una escala tan poco fina de "poco" o "mucho"— es harto problemático; de hecho nos lleva a concebir, como advierte Díaz de Rada, que hay gente con un mayor o menor grado de cultura, lo cual, es absurdo.[21] El otro problema que presenta esta conceptualización es que la cultura no es un objeto, como no lo es la "identidad", de forma que esta no es o deja de ser "ambigua", ni puede ser concebida como un estigma o una patología; lo que provoca tal cosa no es otra que la praxis social.

Bien sea el caso de Túpac Amaru, bien el de cualquier otro protagonista de la alteridad, de nada sirve reducir la realidad a códigos culturales, y mucho menos cuando esos parámetros se sostienen sobre algo tan impreciso y contingente como la "identidad". Desde la posición contraria, interpretar la cultura como una suerte de máscara de la acción social perfectamente racional y planificada es igualmente inoperante, además de nuevamente absurdo. Por ello, lo que propongo es decodificar estos en atención a las prácticas sociales.

En fecha reciente se está tratando de reconceptualizar la noción y la práctica de la "hidalguía" en el tránsito de la Edad Media a la

17. Cahill, 2003: 10.

18. Pagden, 1988: 151-52.

19. Cahill, 2003: 9.

20. Sobre esta noción, véase Dacosta, 2019: 21.

21. "El concepto antropológico de cultura no es objeto de medida porque es absurdo medir las convenciones, o la cantidad de convenciones. (…) podemos afirmar una cosa con seguridad: 'más y menos' no es un atributo fundamental para comprenderlo adecuadamente. 'Más y menos' puede alumbrar algún saber incipiente, muy pobre" (Díaz de Rada, 2010: 208).

Moderna, e incluso cómo se manifestó en tierras americanas.[22] No es la primera vez que se aborda el asunto y, con anterioridad lo que se halla en los análisis es la idea de que se trata de un concepto importado desde la península ibérica. En el caso de los nacidos en España o sus descendientes directos, la pretensión de la hidalguía era hasta cierto punto asumida como lo era su carácter conflictivo bien mediante el ejercicio de la fuerza,[23] bien mediante el recurso a los mecanismos judiciales para obtenerla.[24] Sin embargo, no solo los españoles y criollos la reclamaron, también lo hicieron personal y colectivamente en algunas comunidades indígenas. Esto es hasta cierto punto posible dada la genealogía peninsular de la hidalguía y su dúctil conformación como presunto derecho particular pero, fundamentalmente como práctica social discursiva.[25] Sin embargo, parece necesario preguntarse cómo llegó la hidalguía a ser reclamada por parte de algunas élites nativas. Tradicionalmente se ha interpretado gracias a la conocida y sugerente tesis de Nathan Wachtel acerca de los procesos de "aculturación" que, en el caso que él estudió, transformaron la sociedad incaica —y en general el conjunto de las sociedades precolombinas— tras la conquista española.[26] La tesis, desde una perspectiva amplia, implicaba que esa "aculturación" se había manifestado en procesos de desestructuración y reajuste cultural, siguiendo la moda estructuralista del momento. Desde otros planteamientos, Bartra llegaba a una propuesta sensiblemente diferente cuando demostraba que, efectivamente, el europeo había llevado a América muchas cosas, incluidos mitos tan extremos y particulares como los del "hombre salvaje".[27] Sin embargo, ambos universos mentales —por emplear un vocabulario caro a los dos últimos autores citados—, el europeo y el nativo, no se mixturaron con tanta facilidad, ni los procesos sociales resultantes serían, de forma mecánica, el resultado de una cultura hegemónica —la de los vencedores— sobre la de los sometidos. No cabe dudar del proceso

22. Véase Portillo Valdés, 2018.

23. Véase Dacosta, 2010.

24. La literatura es abundante, por lo que solo remito a un estudio de caso, el de Pérez León, 2012.

25. Véase un reciente estado de la cuestión en Dacosta, Jular y Díaz de Durana, 2018.

26. Véase Wachtel, 1976. Una revisión crítica de la noción en Courbot, 2000.

27. Véase Bartra, 1996.

dramáticamente transformador de las culturas precolombinas iniciado en 1492, pero no es esta la cuestión que nos ocupa, sino cómo fue percibida por los actores sociales en los primeros siglos de la colonización española.

Por ejemplo, cuando Bartra reconstruye la génesis del "hombre salvaje" se aparta completamente de las alambicadas discusiones de la Junta de Valladolid, para desvelar que el arquetipo era, en cierta forma, la antimímesis del "indio".[28] En este sentido, la hidalguía en América podría parecer una suerte de contradicción de la gentilidad; sin embargo, a diferencia del "salvajismo" imaginado, la hidalguía sí encontró su encaje en la interacción social, pero no lo fue inmediatamente, lo cual no puede ser un dato casual.

Al modo de los plomos de Sacromonte, apenas tres décadas después, se construye una de las falsificaciones más interesantes del mundo novohispano, la de la presunta merced y mejora que hizo Hernán Cortés, en San Juan de Ulúa, a los caciques de Axapusco y Tepeyahualco en la primavera de 1519.[29] Este documento indubitablemente falso se creyó por mucho tiempo "el documento más antiguo ejecutado por europeos en suelo mexicano", e implicaba, *de facto*, la concesión de la hidalguía para los caciques de estos dos municipios, más concretamente a don Esteban López Tlamapanatzin y a don Francisco Montezuma (*sic*) Atonaletzin.[30] Uno de los argumentos del falsario, puesto en boca de esos dos "señores naturales", eran los servicios de guerra prestados a la Corona española —particularmente en la Noche Triste—[31], además de la oferta de servicio en futuras guerras. Por si fuera poco, los caciques solo quieren reconocer a la "Divina Majestad" de la Virgen, San Esteban y Santiago (¿precisamente el Mataindios?), bajo el señorío de "nuestro Emperador". Finalmente, el falsario no olvida recalcar la opresión de los mexicas y el empeño de estos "en hacer sacrificios

28. Dacosta, 2017: 110.

29. Martínez, 1990: 60-76. Para una autoridad en la materia su autor es "un pretendiente a cacique en Axapusco" (Gibson, 1980: 164). Sin embargo, el primer editor mexicano de los textos, que apunta por cierto al mismo manuscrito, alude a que se contienen en una copia notarial solicitada al virrey por las autoridades civiles de dichas localidades en 1617 (García Icazbalceta, 1980: 1-5).

30. Gibson, 1980: 164; Martínez Baracs, 2005: 115.

31. García Icazbalceta ya señala en su edición de mediados del siglo XIX "las oscuridades y aun contrasentidos que por todas partes presenta el texto de la merced" (1980: 2, nota 2).

con nuestros hijos y comerlos".[32] El texto es, por momentos, delirante, con alusiones a los padecimientos sufridos, la honra de estos caciques, y la creencia en la verdadera fe (entiéndase, la católica); aun así, no hay alusión expresa a la hidalguía, aunque sí a la exención completa y perpetua de tributos, y a la concesión para "ellos y sus herederos y sucesores gocen sus pueblos, estancias y gobiernos, libres y reservados, y doy por ninguna y de ningún valor cualquier cédula de encomienda".[33]

Por indicios directos e indirectos hoy parece que este privilegio solo lo disfrutaron los tlaxcaltecas, no dudándose de la historicidad de su natural hidalguía.[34] Sin embargo, hay indicios que apuntan a un cierto grado de intertextualización de estos privilegios; si se confirmara la sospecha, estaríamos de nuevo ante la práctica de falsificación de documentos para consolidar privilegios que nunca se obtuvieron del monarca. La cronología coincide con la de la falsa hidalguía de los caciques de Axapusco y Tepeyahualco: las ordenanzas originales de Tlaxcala datan, al parecer, de 1545, siendo confeccionadas a partir de privilegios regios de 1535 y 1537;[35] sin embargo, todo ello se conserva gracias a la compilación legislativa de esta provincia india datada en 1680. La mixtificación del origen ingenuo de los tlxacaltecas y, por extensión, sobre quien recae la principal responsabilidad de la construcción de la hidalguía de este pueblo no es otro que Diego Muñoz Camargo, hijo de cacica y de conquistador, procurador de esta "República india" ante la corte de Felipe II entre 1583 y 1585. El personaje y su obra son muy conocidos, particularmente su *Historia de Tlaxcala* obra mayor a partir de la *Descripción* encargada por el monarca.[36]

Recordemos en líneas generales que la hidalguía tlaxcalteca se sostiene sobre principios que recuerdan, en no poca medida a los de la "universal hidalguía" vizcaína, formulada en el Fuero Nuevo

32. Martínez, 1990: 74.

33. Ibídem.

34. Lo hace implícitamente Portillo cuando escribe: "Fueran o no verídicos los pactos con Cortés, lo cierto es que la provincia logró consolidar su estatuto jurídico-político como si aquellos hubieran existido" (Portillo Valdés, 2016: 44).

35. El primero es el privilegio de incorporación de la "República" a la Monarquía española "como parte principal, esto es, no prescindible o enajenable". El segundo es el de concesión del alfoz y derechos de ciudad (Portillo Valdés, 2016: 49).

36. Aunque existen ediciones mejores y más recientes, solo he tenido a mano esta; Muñoz Camargo, 1892. Sobre el autor y su obra, véanse Gibson, 1950; Mignolo, 1987; Velasco, 2003; Díaz Serrano, 2008; Portillo Valdés, 2016.

de Vizcaya de 1525 y sancionada por Carlos V. El privilegio, que retocaba el conocido como Fuero Viejo, de mediados del siglo xv, se publicaba en una imprenta burgalesa en 1528 con un frontispicio presidido por las armas heráldicas del Señorío de Vizcaya, no mucho antes de que se concedan escudos nobiliarios en territorio mexicano.

Como ha señalado José María Portillo, uno de los elementos en común entre la foralidad vizcaína y la tlaxcalteca es la conformación de un potente imaginario histórico. Los cronotopos mixtificadores coinciden, por ejemplo, en la idea de tierras libres, nunca dominadas y resistentes ante la arbitrariedad de los malos gobernantes. Donde los vizcaínos recordaban a Jaun Zuria y su victoria sobre el opresor leonés, los tlaxcaltecas destacaban "su capacidad republicana primitiva de resistencia a la opresión despótica (de su seculares enemigos de México-Tenochtitlan)".[37] En un magnífico paralelismo, el goticismo de los vizcaínos —muy particular, por cuanto no está contaminado con la pérdida de España[38]—, toma en los tlaxcaltecas la forma de una descendencia directa de los chichimecas —"que solía ser la cosa más noble que entre los naturales había"[39]—, una nación de guerreros provenientes —como los godos— de una región lejana, salvaje y, hasta cierto punto, pura:

> la cual fundó y pobló el único Señor y Rey llamado Gulhua Quanez, primer Señor de los Teochichimecas que quiere decir tanto como divinos Chichimecas Texcaltecas, venidos de las partes del Poniente en cuanto á nuestro centro, de muy lejanas partes desde las siete cuevas, pasando grandes desiertos, montañas, ríos, ciénegas y otros trabajos y peregrinaciones.[40]

El segundo mito, de enorme potencia narrativa, no es otro que el de la incorporación o "voluntaria entrega" a la Monarquía española, de ahí que en el caso mexicano se trate de un territorio "no prescindible

37. Portillo Valdés, 2018: 419.

38. "La legitimidad que emana de [la leyenda de] los godos de Santoña se sustenta, además, en su parentesco con los godos peninsulares, en el ejercicio de la fuerza, en su condición igualitaria y en su papel en la cristianización del territorio. En estas narrativas, los hidalgos del norte peninsular, al menos algunos, son los fundadores de iglesias y solares; en suma, los auténticos señores del país" (Dacosta, 2016: 313).

39. Muñoz Camargo, 1892: 28.

40. Muñoz Camargo, 1892: 93.

o enajenable", con privilegios en el ámbito del autogobierno.[41] A esto se refieren, por ejemplo, las *Ordenanzas* de 1545, a modo de "Fuero Indio",[42] donde se determina la conservación de autoridades propias, autónomas en su gestión, aunque bajo supervisión del corregidor o "gobernador español". Esto implica, de un lado, la confirmación de una asamblea de carácter llamémosle nobiliario entre los tlaxcaltecas, conservando, a pesar de la centralidad de la ciudad que da nombre a la región, la existencia de cuatro "cabeceras" o distritos, los *altepelt* de Tizatlán, Quiahuixtlán, Tepeticpac y Ocotelulco,[43] a cuyo frente estaría el cabeza del correspondiente *capulli* o "linaje". Los cabezas de esos *calpultin* se rotaban en el cargo de "gobernador de los indios", aunque el reparto de magistraturas se realizaba entre "los linajes principales de los *pipiltin*".[44] Los paralelismos con la atomizada estructura territorial y jurisdiccional vizcaína y, sobre todo, con el papel de los cabezas de linaje y bando institucionalizados en el siglo XVI eran conocidos en toda la Monarquía Hispánica debido, precisamente, a su carácter particular y arcaico.

El tercer elemento, que comparten de nuevo mexicanos y vizcaínos, es el de la antigüedad de la fe. En el caso vizcaíno, las leyendas tienen un carácter estamental de enorme potencia política a finales de la Edad Media y remiten al momento mismo de la conquista islámica de la península.[45] En el caso mexicano, obviamente la cristianización en posterior, pero los tlaxcaltecas recalcarán en todo momento el hecho de ser los primeros en ser cristianizados hasta el punto de que en "el convento de San Francisco y el púlpito donde, según queda allí inscrito, comenzó en Nueva España la prédica evangélica, o la pila donde tomaron el agua redentora los caciques senadores de la república".[46] De hecho, "los cuatro Señores de las cuatro cabeceras se bautizaron en un día".

41. Portillo Valdés, 2016: 422.

42. Véase Portillo Valdés, 2015.

43. Muñoz Camargo, 1892: 71. Muñoz Camargo no alude a ellos como "reinos", pero sí se utiliza este verbo puntualmente —"reinar"— para referirse al gobierno de sus "señores".

44. Portillo Valdés, 2018: 424.

45. Véase Dacosta, 2010.

46. Portillo Valdés, 2018: 220.

Un cuarto elemento fundamental en la conformación profundamente aristocrática de la organización tlaxcalteca en el siglo XVI es la idea de honor, en un sentido muy similar al de los españoles de la época. Se trata, como se habrá intuido ya, de una "idea de nobleza vinculada al solar *(altepetl)* tlaxcalteca [que] siguió vigente a lo largo de la Edad Moderna".[47] De forma más específica, Muñoz Camargo traduce algunos conceptos náhuatl a las categorías jurídico-sociales de los españoles:

> De cada casa de éstas y cabeceras, procedían otros muchos *Tecuhtlis* [*tetecuhtin*] mayorazgos, que quiere decir Caballeros y Señores, y otras casas que llaman *Pileales* [*pipiltin*], que es como decir casas solariegas de principales hombres hidalgos, en lo cual se tenía particular cuenta, porque los descendientes de éstos son estimados como hombres calificados, que aunque sean pobrísimos no ejercen oficios mecánicos ni tratos bajos ni viles. Jamás se permiten cargar ni cavar con coas ni arados, diciendo que son hidalgos é que no han de aplicarse á estas cosas soeces ni bajas, sino servir en guerras.[48]

A esto contribuyeron, de forma muy decisiva, los privilegios que a título general y particular concedió Carlos V, contribuyendo a esa idea de ennoblecimiento. Por ejemplo, cada uno de los cuatro *altepelt* recibió sus armas particulares, pero también las recibieron algunos "nobles" tlaxcaltecas, como Fernando de Tapia (1535), don Pablo de Castilla (1563), Lucas Ponce de León (1563), Antonio de Guevara (1563), Juan Manrique de Lara Maxizcatzin (1563), Francisco de Mendoza (1563), Alonso de Sarmiento (1563), Zacarías de Santiago (1585), Diego Téllez (1585), Pedro Torres de Paredes (1585).[49] A pesar del nombre castellano, las cédulas reales no olvidan ni la jerarquía tlaxcalteca, ni la ascendencia legítima, ni el linaje del solicitante, ni los servicios prestados a la Corona:

> Por quanto vos don Zacarias de Santiago, Yndio, me aveys hecho Relacion que soys cacique e yndio principal de la provincia de Tlaxcala de la Nueva

47. Portillo Valdés, 2018: 422.

48. Muñoz Camargo, 1892: 103.

49. De los 22 "indios conquistadores" o "indios caciques" de Nueva España que reciben armas de Carlos V o Felipe II, y son recogidos por J. Casas y Sánchez (2009), 10 son de Tlaxcala.

> España, e hijo ligitimo de don Alexandre de Santiago descendiente de la cassa de Xinhtolohua, el qual fue uno de los Yndios principales de la dicha provincia que primero dieron la obidiencia al Emperador y Rey mi señor y Padre que sea en gloria y a mi y me sirvio lealmente en ayudar a pacificar y poner devaxo de mi dominio la dicha Nueva España padeciendo en ello muchos travajos y peligros, y que como Yndio principal en tiempo de su gentilidad tenia un escudo de Armas y en él a una parte un pajaro azul en vuelo, en campo colorado, las puntas de las alas verdes, y los encuentros dellas, y el cimiento y la cola, con chapas de oro y los pies y pico de lo mismo, y la caveza enricada de plumas verdes, y el pecho encarnado.[50]

Los caciques de Tlaxcala obtuvieron privilegios que otros muchos de su misma condición "noble" o no disfrutaban o lo hacían en términos particulares. Pienso, por ejemplo, en los descendientes de Moctezuma, cuya sangre nutrirá a la élite colonial y, también a distintas casas nobiliarias como el condado de Moctezuma, pero no solo. De aquella estirpe hay descendencia entre las casas ducales y condales de Abrantes (Toledo-Moctezuma), Miravalle y el ducado de Abrantes, que se conformaron por distintas ramas de descendientes del último emperador mexica, radicadas a ambos lados del Atlántico, por citar solo los más conocidos.[51] Algo similar ocurrirá en Perú con el linaje de los incas. Por ejemplo, los marqueses de la Conquista, una conocida casa noble extremeña, son descendientes de una hija que tuvieron Francisco Pizarro y la princesa inca Quispe Cusi (doña Inés Huayllas).[52] Es un caso similar al de los marqueses de Santiago de Oropesa, descendientes de doña Ana María Inga de Loyola, descendiente también de los incas.[53]

Sin embargo, no hay que ir tan lejos. Pedro de Alvarado se había llevado consigo para la conquista de Guatemala a Tecuilhauatzin Xicoténcatl, doña Luisa, princesa tlaxcalteca con la que tendría tres hijos. Todavía vivía esta cuando, en 1573, los mexicas, tlaxcaltecas, zapotecas, cholultecas, mixtecos y otros, cuyos ascendientes habían participado en la conquista de Guatemala junto a Pedro de Alvarado, elevan ante la Audiencia de Guatemala una probanza reclamando la exención de tributos en calidad de "indios conquistadores". No en vano, esta

50. Cédula dada en Barcelona el 20 de mayo de 1585, publicada en Casas y Sánchez, 2009: 165-166.

51. González Acosta, 2001; Casas y Sánchez, 2009: 161-162.

52. Mira Caballos, 2007: 192.

53. Raminelli, 2014: 52.

reclamación se hace en relación al privilegio original del exención concedido por Carlos V a los tlaxcaltecas y que, en la lógica de la época, tenía que hacerse extensible a los trasterrados a Guatemala, conquistadores del territorio con Alvarado, tal y como defenderá Bartolomé de las Casas en un memorial de 1543.[54] Algo similar ocurrirá con el plan de establecer a miles de tlaxcaltecas en la Gran Chicimeca hacia 1560, a cambio de lo cual, los caciques exigirán el mantenimiento de la exención que disfrutaban en su tierra.[55] Cuando se actualice este proyecto, al filo de 1590, el virrey Luis de Velasco negociará con el cabildo de Tlaxcala "el envío de 400 familias para establecer varios asentamientos en la Gran Chicimeca".[56] A cambio, el cabildo exige la exención de tributos y de otras gabelas como trabajos comunitarios, condiciones parcialmente aceptadas, aunque sujetas a un subterfugio: efectivamente, el virrey "mandaba que a todos los colonos y sus descendientes 'se les guarden perpetuamente los privilegios de hidalguía que les pertenecen por mis cedulas y reales provisiones': o sea, ninguno, pues ningún privilegio de hidalguía tenían los tlaxcaltecas que no fuesen caciques muy reconocidos, y ninguno de estos últimos parece haber emigrado a la Gran Chichimeca".[57]

En este punto cabe hacer dos reflexiones importantes. La primera, con el fin de proceder a una precisa comparación intercultural, apunta a la naturaleza construida de la "universal hidalguía" vizcaína. Aunque sea mal aceptado por algunos,[58] el hecho es que su significado y práctica social dista mucho de la idealización que los textos normativos vizcaínos —y después guipuzcoanos— sobre los que se armó la foralidad en la tardía Edad Moderna.[59] La segunda reflexión apunta hacia un problema irresoluble desde la narrativa de la pureza original que reside en el foralismo vizcaíno, pureza pretendida que acabará tomando carices racialistas.[60] En los casos americanos expuestos sintéticamente, incluyendo los de algunos nobles tlaxcaltecas, encontramos que el mestizaje es una constante. ¿Cómo conjugar este hecho con la

54. Véase Martínez Baracs, 1993.
55. Martínez Baracs, 1993: 209-210.
56. Martínez Baracs, 1993: 206.
57. Martínez Baracs, 1993: 210.
58. Véase Laborda, 2012.
59. Véase Díaz de Durana, 2011.
60. Véase Juaristi, 1998.

mitomanía ibérica sobre la "limpieza de sangre" argumento central en la conformación de los privilegios de hidalguía?

Recordemos que, tanto en los dominios ibéricos como en los americanos, bajo la Monarquía Hispánica se consolida la doble condición de sangre limpia (concepto ligado a discriminar a quienes descendían de judíos o musulmanes) y de sangre noble. En el siglo XVI ambas cuestiones tienen una evidente proyección al constituir una herramienta de control y, también, de ascensión, en una cada vez más rígida estructura social. De hecho, como recordaba recurrentemente don Julio Caro Baroja, la limpieza de sangre formaba parte esencial del mundo de las representaciones sociales en los siglos XVI y XVII fundamentalmente.[61] Sin embargo, a ambos lados del Atlántico siempre tendrá un sentido situacional, debido precisamente a la ambigüedad de su formulación. Ni siquiera hay consenso entre los tratadistas, abriéndose al menos tres potenciales vías para el acceso a la nobleza: la sangre, los méritos personales y la gracia real, sin que quede perfectamente definida cuál es la jerarquía entre ambas y siempre se manifieste en cuestión el papel determinante o no del monarca en relación al estatuto noble.[62] En principio, indios y mestizos quedan aparentemente fuera de ambos parámetros —sangre limpia y sangre noble—, sin embargo, las excepciones son tan evidentes que contravienen el supuesto de que solo los españoles participaban de esta alterización de la realidad.

Por ejemplo, la flexibilidad que se muestra en el acceso de mestizos e incluso indios a determinadas corporaciones o instituciones religiosas, algo que se manifiesta claramente al filo del siglo XVIII.[63] Es el caso de la Real Cédula de Carlos II de 12 mayo de 1696 "igualando los individuos de España á los índios, i habilitándolos para poder entrar en los monasterios i colegios de los reynos de Indias"; una norma que se suma a otras muchas disposiciones reales de la segunda mitad de esa centuria en el mismo sentido.[64] Independientemente de las razones

61. Véase Caro Baroja, 1986.

62. Véase Dacosta, 2014.

63. Véase Castillo Palma, 2011.

64. Real Cédula expedida por el rey Carlos II, Madrid, 12 de mayo de 1696. He utilizado una copia digital procedente del Archivo Histórico de la Universidad del Rosario (Bogotá, Colombia). Mss. Caja 23, n.º 7, ff. 381-385. Disponible en: <http://repository.urosario.edu.co/handle/10336/10592?show=full>.

subyacentes[65] que obligan a emitir tales órdenes, es evidente que la posición sobre la nobleza o la limpieza de sangre no fueron monolíticas, sino precisamente situacionales. *De facto*, esa cédula real y otras inmediatamente posteriores expresan, de un lado, la confusión entre términos, haciendo de la "limpieza de sangre" condición inseparable —y previa— de la nobleza, y al mismo tiempo reconociendo la existencia de potenciales derechos fundados en una suerte de "limpieza de sangre" *avant la lettre*, "como descendientes de los indios principales que se llaman caciques". Se confrontaba así a aquellos que descienden de una nobleza prehispánica de quienes solo pueden ser considerados sus "tributarios y que en su gentilidad reconocieron vasallaje".[66] La cuestión de la "limpieza de sangre" era harto problemática para la población americana, particularmente la mestiza, que es como decir, toda ella. La pretensión criolla, ya en el siglo XVIII, de una ascendencia hispana prístina solo podía formularse ficcionalmente, como son los intentos de clasificación de las "pinturas de castas"[67].

¿Cómo se articula, pues, la mixtificación de una hidalguía —universal o particular— entre los "vencidos" por la conquista americana? ¿Estamos tan solo ante la replicación y adaptación (aculturante) del vocabulario jurídico y las prácticas sociales de los conquistadores? Es evidente que determinados individuos e, incluso, colectivos de privilegiados —o que aspiraban a serlo— hicieron suyo el vocabulario y el argumentario de los conquistadores. ¿Podía haberse hecho de otra forma cuando el único ente sancionador de la hidalguía era la propia Corona española? La traducción cultural, por mucho que se haga en los parámetros de la dúctil —y no excesivamente antigua— noción de nobleza castellana, no es entre pueblos o culturas, sino entre vasallos de un aparato estatal de tal amplitud que, en sus resquicios, solo podían nacer hidalgos.

65. Castillo Palma apunta a "cuestiones políticas" dentro del clero novohispano entre las que se encuentran las reivindicaciones de la élite virreinal y la necesidad de efectivos para instituciones religiosas y educativas (Castillo Palma, 2011: 233-234).

66. Real Cédula para que se considere a los descendientes de caciques como nobles en su raza. Madrid, 26 de marzo de 1697, en Konetzke, 1962: 66-69; cit. Castillo Palma, 2011: 229.

67. Katzew, 2004. Para la traslación de esa imagen racial de América a Europa, véase Álvarez Cuartero, 2004.

## Bibliografía


Alcalá, Jerónimo de: *Relación de Michoacán*. Edición de Moisés Franco Mendoza, Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruiz. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2000.

Alvarado Tezozómoc, Hernán: *Crónica Mexicáyotl*. Traducción de Adrián León. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Álvarez Cuartero, Izaskun: "Gentes de color, gentes de placer y otras rarezas: una aproximación a su estudio en la pintura europea y americana de los siglos xvii y xviii", en *En torno a las Antillas hispánicas: ensayos en homenaje al profesor Paul Estrade*. Número monográfico de la revista Tebeto. Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura, Anexo 5. Fuerteventura: Archivo Histórico Insular, 2004, pp. 458-472.

Bartra, Roger: *El salvaje en el espejo*. Barcelona: Destino, 1996.

— *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. Ciudad de México: Grijalbo, 2012.

— *Anatomía del mexicano*. Ciudad de México: Grijalbo, 2013.

Borofsky, Robert: "Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins". *Current Anthropology*, vol. 38, n.º 2, 1997, pp. 255-282.

Cahill, David: "Nobleza, identidad y rebelión: los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru (1778-1782)". *Histórica*, vol. 27, n.º 1, 2003, pp. 9-49.

Caro Baroja, Julio: *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea, II*. Madrid: Istmo, 1986.

Casas y Sánchez, José: *Armorial de los nobles indígenas de Nueva España. Siglo xvi*. Guadalajara: Los Galápagos, 2009.

Castillo Palma, Norma Angélica: "Informaciones y probanzas de limpieza de sangre. Teoría y realidad frente a la movilidad de la población novohispana producida por el mestizaje", en Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (eds.), *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2011, pp. 219-250.

Courbot, Cécilia: "De l'acculturation aux processus d'acculturation, de l'anthropologie à l'histoire. Petite histoire d'un terme connoté". *Hypothèses*, vol. 1, n.º 3, 2000, pp. 121-129.

Dacosta, Arsenio: "De la conciencia del linaje a la defensa estamental. Acerca de algunas narrativas nobiliarias vascas". *Medievalista on line*, nº. 8, 2010 <https://journals.openedition.org/medievalista/475>.

— "Violencia banderiza y escritura histórica: un estudio comparado", en J. A. Fernández de Larrea y J. R. Díaz de Durana (eds.), *Memoria e historia. Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*. Madrid: Sílex, 2010, pp. 101-139.

— "La memoria de los antepasados: los relatos nobiliarios de origen en la península ibérica", en *Discurso, Memoria y Representación. La nobleza peninsular en la Baja Edad Media*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2016, pp. 283-314.
— "Lo salvaje en nosotros: la reconceptualización de la otredad en la obra de Roger Bartra". *Alteridades*, vol. 27, n.º 54, 2017, pp. 107-117.
— "La Memoria y el Colibrí Zurdo: notas para una aproximación interdisciplinar entre Antropología e Historia", en Arsenio Dacosta (ed.), *Antropología e Historia. Intersecciones teóricas*. Madrid: Polifemo, 2019, pp. 9-25.
Dacosta, Arsenio y Mota, Carlos: "Un tratado inédito sobre la idea de nobleza atribuido a Francisco de Rades y Andrada". *Studia Aurea*, n.º 8, 2014, pp. 417-454.
Díaz de Durana, José Ramón y Otazu, Alfonso de: "L'autre noblesse. L'hidalguía universelle au Pays Basque à la fin du Moyen Âge". *Histoire & sociétés rurales*, n.º 35, 1.er semestre, 2011, pp. 59-77.
Díaz de Rada, Ángel: *Antropología, cultura y otras tonterías*. Madrid: Trotta, 2010.
Díaz Serrano, Ana: "Alteridad y alianza: consolidación y representación del grupo de poder en la República de Tlaxcala durante el siglo xvi", en *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, 2008 <https://journals.openedition.org/nuevomundo/31083>.
— "La República de Tlaxcala ante el Rey de España durante el siglo xvi". *Historia Mexicana*, vol. 61, n.º 243, 2012, pp. 1049-1107.
García Icazbalceta, Joaquín (ed.): *Colección de documentos para la Historia de México. Tomo II.* Ciudad de México: Porrúa, 1980 (ed. facsímil de la original de 1858).
Geertz, Clifford: *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
Gibson, Charles: *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1980.
— "The Identity of Diego Muñoz Camargo". *The Hispanic American Historical Review* vol. 30, n.º 2, 1950, pp. 195-208.
González Acosta, Alejandro: "Los herederos de Moctezuma". *Boletín Millares Carló*, n.º 20, 2001, pp. 151-158.
Juaristi, Jon: *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998.
Katzew, Ilona: *Casta Painting. Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. Madrid: Turner, 2004.
Konetzke, Richard: *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamerica, vol. III. Tomo I (1691-1779)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.

Kuper, Adam: *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós, 2001.

Laborda, Juan José: *El Señorío de Vizcaya. Nobles y fueros (c. 1452-1727)*. Madrid: Marcial Pons, 2012.

Lévi-Strauss, Claude: "La estructura de los mitos", en *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 229-252.

Martínez Baracs, Andrea: "Colonizaciones Tlaxcaltecas". *Historia Mexicana*, vol. 43, n.º 2, 1993, pp. 195-250.

Martínez Baracs, Rodrigo: "El primer documento conocido escrito en México por los conquistadores españoles". *Historias*, n.º 60, 2005, pp. 113-123.

Martínez, José Luis, *Documentos Cortesianos I. 1518-1521. Secciones I a III.* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Fondo de Cultura Económica, 1990.

Mignolo, Walter D.: "El mandato y la ofrenda: la *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo, y las relaciones de Indias". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 35, n.º 2, 1987, pp. 451-479.

Mira Caballos, Esteban: "Indios y mestizos en la España Moderna. Estado de la cuestión". *Boletín Americanista*, n.º 57, 2007, pp. 179-198.

Morales Campos, Arturo y González Vidal, Juan Carlos: "La visión de un nuevo estado de cosas en la *Relación de Michoacán*". *Legajos. Boletín Del Archivo General de La Nación*, vol. 8, n.º 12, 2018, pp. 41-65.

Muñoz Camargo, Diego: *Historia de Tlaxcala*, ed. A. Chavero. Ciudad de México: Secretaría de Fomento, 1892.

Obeyesekere, Gananath. "'British Cannibals': Contemplation of an Event in the Death and Resurrection of James Cook, Explorer". *Critical Inquiry*, vol. 18, n.º 4, 1992, pp. 630-654.

— *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific.* Princeton: Princeton University Press, 1992.

Pagden, Anthony: *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Pérez León, Jorge: "Reflejo de la identidad nobiliaria en Indias en los procesos de hidalguía: el caso peruano". *Estudios Humanísticos. Historia*, n.º 11, 2012, pp. 265-288.

Portillo Valdés, José María: *Fuero Indio, Tlaxcala y la identidad territorial entre la monarquía imperial y la república nacional, 1787-1824*. Ciudad de México: El Colegio de México/Instituto Mora, 2015.

— "Otras Vizcayas. Fuero indio entre imperio y república en México", en *La cuestión foral ayer y hoy*. Bilbao: Eusko Legebiltzarra/Parlamento Vasco, 2016, pp. 39-56.

— "Hidalguía india. Tlaxcala y su retórica foral en el marco de la Monarquía Hispana", en A. Dacosta, C. Jular y J. R. Díaz de Durana (eds.), *Hidalgos e hidalguía en la península ibérica (siglos XII-XV)*. Madrid: Marcial Pons, 2018, pp. 411-428.

Raminelli, Ronald: "'Los límites del honor'. Nobles y Jerarquías de Brasil, Nueva España y Perú, siglos XVII y XVIII». *Revista Complutense de Historia de América*, n.º 40, 2014, pp. 45-68.

Reynoso, Carlos: "Marshall Sahlins, *Islas de historia*", 2018 <http://carlos-reynoso.com.ar/marshall-sahlins-islas-de-historia>.

Sahlins, Marshall: *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

— *How 'Natives' Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Todorov, Tzvetan: *La conquista de América. El problema del otro*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1982.

Velasco, Salvador: "El 'Coloquio de Tlaxcala' de Diego Muñoz Camargo". *Estudios de Cultura Náhuatl*, n.º 34, 2003, pp. 307-329.

Vitoria, Francisco de: *Relectio de Indis o Libertad de los indios*. Edición de Luciano Pereña y José Manuel Pérez Prendes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

Wachtel, Nathan: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

# El pasado prehispánico en el devenir de la identidad criolla novohispana: de Sigüenza y Góngora a Ordóñez y Aguiar (siglos xvii-xix)

Izaskun Álvarez Cuartero
*Universidad de Salamanca*

> La negatividad de lo distinto da forma y medida a una mismidad. Sin aquella se produce una proliferación de lo igual. Lo mismo no es idéntico a lo igual, siempre aparece emparejado con lo distinto. Por el contrario, lo igual carece del contrincante dialéctico que lo limitaría y le daría forma: crece convirtiéndose en una masa amorfa. Una mismidad tiene una forma, un recogimiento interior, una intimidad que se debe a la diferencia con lo distinto.
>
> Byung-Chul Han[1]

## 1. A modo de introducción: representar lo diferente

En una pequeña sala del Museo del Nuevo Mundo de La Rochelle, en la costa atlántica francesa, en el que fuera, junto con Nantes, uno de los puertos negreros más importantes de Francia, se expone un cuadro titulado *La mascarade nuptiale* o *Parodia nupcial*, del portugués José Conrado Roza, pintor de la corte de la reina María I de Portugal.[2]

1. Han, 2017: 11.

2. José Conrado Roza pintó dos versiones por encargo de la hermana de la reina, la infanta María Benedicta, amante de las artes y a la que se le otorgó el título de princesa de Brasil. Los personajes del cuadro fueron un regalo de los gobernadores de Angola, Mozambique, del virrey de Brasil y los capitanes generales de Pernambuco,

Imagen 1. José Conrado Roza. *La mascarade nupciale* (1788). Óleo sobre tela. Museo del Nuevo Mundo de La Rochelle, La Rochelle, Francia.

El óleo, pintado en 1788, recoge una escena insólita por las características fenotípicas de los personajes que componen el cuadro (imagen 1). Sobre un faetón, vemos una pareja de enanos negros con ropa de gala. Ella, Roza do Coracâo de Jesus, ataviada con un sencillo vestido rosa pálido a juego con los zapatos, sostiene un pequeño abanico en su mano derecha. Él, don Pedro, con levita roja, del mismo color que el adorno de sus zapatos, camisa blanca con chorreras, tocado con un *tricorne* y portando un bastón. Ambos van cogidos de la mano, flanqueados por un paje, Martinho de Mello e Castro, con casaca azul y un sombrero tiara, tal vez parodiando a un obispo que consagrase su unión. Una tórtola posada en la rama de un despoblado árbol acompaña la ternura de la pareja de recién casados como símbolo de fidelidad y afecto. A los pies del carruaje aparecen cinco personajes. Un indio, Marcelino de Tapuia, con faldón y collar de hojas y fibras vegetales, una diadema en la cabeza y, a la espalda, un pequeño escudo, ambas piezas confeccionadas con plumas. Apunta con una flecha a la pareja tensando un pequeño arco, representando al cupido de la mitología romana. La vestimenta es propia de alguna de las etnias tupi-guaraní, la más numerosas en la costa atlántica brasileña.

Los otros personajes son una pareja de músicos ataviados con sencillos trajes de inspiración africana. Ella, doña Anna, descalza, lleva una pandereta en la mano y él, Sebastiaô, toca una flauta y calza zapatos de hebilla. En medio de los dos se observa a otro hombre, don Joze, vestido con ricos ropajes, un pantalón bombacho, botas y tocado con un turbante rojo. Todos los personajes representados padecen de acondroplasia, excepto el niño, Siriaco, que sufre piebaldismo, la despigmentación de su piel puede observarse en la práctica totalidad de su cuerpo, viste un calzón blanco y negro, y en su mano lleva una soga que tira del carro.[3] Siriaco y la niña Mary Sabina fueron retratados

Pará y Bahía a los monarcas portugueses. Para David Richards, la escena describe: "the perpetuation of a piramidal social order through the holy office of the marriage ceremony. Time is stilled to this essential representation of social hierarchy; a sturdy interdependence of social Rank which produces an icon of an *ancien régime*" (1994: 109). Sobre la fascinación que ejercieron los cuerpos de negros con despigmentaciones, véase Katzew, 2015. Un análisis más detallado de esta pintura puede consultarse en Medeiros, 2015.

3. Todos los personajes tienen una breve descripción de su origen y su vida en lugares discretos de su ropa: "*Martinho de Mello e Castro*, preto natural da Bahia, foi mandado pelo Governador e Capitâo General que era de Pernanbuco Joze Cezar de

unos años antes, precisamente por la curiosidad científica que entrañaban el piebaldismo y el vitíligo entre los africanos (imágenes 2 y 3).[4] El mismo exotismo y peligrosidad que supone hoy en día ser albino en algunos países africanos, donde esta condición es considerada un estigma que puede llevar a perder la vida.

La *Parodia nupcial* concentra en un lienzo lo imaginado como diferente, por lo que representa de forma magistral el relato de la otredad de la época: un indígena americano y unos esclavos africanos con patologías como el enanismo o el piebaldismo, personajes demandados no solo por la morbosa curiosidad cortesana y social, sino también por el creciente interés médico y científico del siglo XVIII.[5] Las Indias se van a "constituir en la base de una transformación radical de Occidente".[6] La recolección de objetos de la vida natural se convirtió en una necesidad incuestionable de las monarquías europeas en su carrera expansionista. Su afán por recoger todo aquello que los territorios conquistados les ofreciesen sugiere un intento por aglutinar en un

Menezes chegou no ano de 1787 e tem 14 anos. *D. Roza do Coracâo de Jesus*, preta de idade de 18 annos, natural de Horguetta a qual foi mandada para esta corte pelo Governador que então era de Angola Jozé Gonçalves da Conaro et chegou a esta cidade a 7 de setembro de 1781. Preta muito celebre pela sua figura ao que univera viveza juizo e graça que a fazem muito estimavel. *D. Pedro*, preto natural de Luanda, capital de Reino de Angola donde veio dirigido a esta Corte pelo Governador que então era o Barâo de Mossamedes; tem de 30 a 40 annos de idade, a sua exquesita figura se conhece elo retrato. *Marcelino de Tapuia*, natural de Mairu, foi mandado […] pelo Governador que então era de Para, Martinho de Souza e Albuquerque e tem 26 annos. *D. Anna* natural de Rio de Sena donde foi remetida para Portugal pelo Governador e Capitão General que era de Mecambique Antonio de Mello e Castro e chegou em Junho de 1787, tem 17 annos de idade. *D. Jozé*, natural de Maruide, de 30 anos de idade: passou a o Rio de Janeiro e dela para esta Corte aon de chegou a 24 de dezembro de 1786 enviado pelo Vice Rei que então era dos Estados do Brasil Luiz de Vasconcellos e Souza. *Siriaco*, natural de Continginba donde passou a Bahia e dahi o mandou de presente ao Principe N. S. [D. José] o Governador e Capitão General que então era D. Rodrigo José de Menezes e Noronha; tem 12 anos de idade; chegou a esta Corte em Julho de 1786; os raros e celebres accidentes deste preto se descobrem no seu retrato. *Sebastiaô*, natural de Rio de Sena donde foi remetido para Portugal pelo Governador e Capitão General que era de Mecambique Antonio de Melo e Castro, chegou em Juhno de 1787 et tem de idade 31 anos".

4. Sobre este tema, consúltese Lafont, 2019.

5. La edad de oro de los bufones en las cortes europeas y virreinales se remonta al siglo XVII. Sobra decir que su presencia en la pintura, el teatro y la novela ha sido muy profusa. Véanse especialmente Bouza, 1996; Gazeau, 1995; Moreno Villa, 2008; y Revenga Domínguez, 2017.

6. García Ruiz, 2010: 221.

Imagen 2.
Joachim Leonardo da Rocha.
*Siriaco* (1786).
Óleo sobre tela.
Facultad de Medicina, París.

Imagen 3.
Anónimo.
*Mary Sabina* (1744).
Óleo sobre tela.
Museo Hunterian
del Real Colegio de Cirujanos
de Inglaterra, Londres.

gabinete, en un zoo o en un libro, la novedad de lo distinto (imagen 4). Abarcar lo lejano, clasificar lo nunca antes visto sería objeto de avaricia frente a los enemigos y de orgullo por poseer lo que aún no había sido contemplado.[7] Recordemos el pequeño zoológico que Felipe II tenía en Aranjuez con camellos y avestruces, o el de la Casa de Campo, con rinocerontes, elefantes, leones y bellos cisnes.[8] En las instrucciones dadas al cronista mayor del Consejo de Indias por Felipe II, refrendadas por Felipe IV, se le instaba a que escribiese la historia natural de las Indias:

> Porque las cosas naturales dan mucha luz para el gobierno de las tierras, y conviene que sean conocidas y sabidas, particularmente las de nuestras Indias, por lo que distan de nuestra presencia: Mandamos que el Coronista mayor vaya siempre escribiendo y recopilando la historia natural de las yerbas, plantas, animales, aves, peces, minerales y otras cosas, que fueren dignas de saberse, y hubiere en las Indias, y en sus provincias, islas, mares y ríos.[9]

El coleccionismo de artefactos, animales, minerales y plantas no fue el único en despertar el interés de una Europa ávida de maravillas. Pronto, el hombre que habitaba las Indias occidentales supuso un reto científico de primer orden para el conocimiento de la época o esa mundialización ibérica a la que se refiere Serge Gruzinski. La circunnavegación de Magallanes y Elcano conectó las cuatro partes del mundo y facilitó el intercambio de conocimiento entre los sabios de regiones distantes a través de la circulación de noticias y de libros ignotos para unos y para otros.[10] La explicación del origen del hombre americano espoleó con fuerza a filósofos y teólogos y a toda una

7. Los gabinetes de curiosidades y el entusiasmo entre las élites por coleccionar todo tipo de especies desconocidas de la naturaleza desembocaron en la creación de los primeros museos y colecciones. Carlos III fue el impulsor del Real Gabinete de Historia Natural. La bibliografía sobre este asunto es abundante, pero selecciono entre los trabajos más completos los de Campos Francozo, 2014; Conniff, 2016; Listri, 2020; Mello Pereira, y Rocha Barbalho da Cruz, 2014; Sánchez-Almazán, 2012; Stols, Thomas y Verberckmoes, 2006; y Urbani, 2002.

8. Parker, 1996: 68-69.

9. "Ley IJ: Que el coronista mayor vaya escribiendo la historia natural de las Indias", en *Recopilación de Leyes de los reinos de las Indias* 1791: tomo I, libr. II, tit. XII, p. 320.

10. Véase Gruzinski, 2010.

Imagen 4. Ferrante Imperato. *Dell'historia natural*.
Nápoles: Impr. Constantino Vitale, 1599.

pléyade de historiadores y cronistas que vertieron hipótesis muy variadas para explicar su presencia en un continente aislado y alejado de las regiones hasta ese momento conocidas y separados por la inmensidad de un proceloso océano. Quedaba inaugurada la carrera por el estudio del indio, del hombre natural y la representación del otro.[11] El mito europeo del salvaje se trasladaba a las Indias, donde radicaba el *homo naturalis*, incivilizado y pecador, frente al *homo christianus*, seguidor de las enseñanzas cristianas. La extrañeza de lo diferente, objeto de estudio desde la Antigüedad clásica, identifica prioritariamente lo salvaje, un mito que se prolonga en el tiempo, como afirma Roger Bartra, y que, con la conquista de América, se reafirma hasta límites insospechados. El indígena americano, ese hombre salvaje dotado de bondad natural, "se constituyó en el más poderoso símbolo imaginado por el Occidente para representar a la inmensa masa de otros hombres,

11. Véase Mason, 1990 y 1998.

los habitantes colonizados de las regiones 'no civilizadas' del orbe".[12] El pensamiento europeo expande el mito del salvaje americano al mismo tiempo que expande el espíritu de cruzada que inunda el proceso de conquista.[13] Volviendo a Bartra, hay que desestimar la idea de que la imagen del otro como bárbaro obedezca a la expresión eurocéntrica y colonial "que elaboró una versión exótica y racista de los hombres que encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores".[14] Esta idea, apunta el antropólogo mexicano, se generó antes de la expansión colonial y ha sido extensamente tratada por la academia.[15]

La edición de la *Enciclopedia francesa* de Voltaire, D'Alambert y Diderot dedicó en su primera tirada solo media página a la voz "América". El encargado de tan escueta referencia fue Cornelius de Pauw, su brevedad fue el mejor desaire de un ilustrado *strictu sensu* hacia un continente por el que no sentía ningún aprecio. De Pauw, junto con el abate Buffon, Hume, Raynal e incluso el propio Voltaire, este último inocentemente, se convirtieron en el núcleo duro antiamericano en la Europa del siglo XVIII.[16] Este *lobby* que habla de la inferioridad americana afirmaba, entre otras tesis, que las especies animales eran más débiles que las del Viejo Continente debido a una naturaleza hostil, que el indígena americano era impotente e incapaz de dominar el medio; también aplicaron la teoría de los climas a la inferioridad civil y política de sus gobiernos, la fiereza de los indígenas o sus catástrofes naturales, ingredientes que, a todas luces, construyen el discurso de

12. Bartra, 1993: 47.

13. Véase Cañizares-Esguerra, 2008.

14. Bartra, 2000-2001: 88.

15. La literatura sobre civilizados versus salvajes es muy extensa. Desde los libros de Mircea Eliade, Mitos, sueños y misterios. Revelaciones sobre un mundo simbólico y trascendente (1961) y de Urs Bitterli, "Los salvajes" y "los civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar (1981) hasta la extensa obra de Roger Bartra, por ejemplo, El salvaje en el espejo (1992), las interpretaciones sobre el tema han sido variadas y no dejan de elaborarse. Es especialmente iluminadora la lectura que hace Bartra sobre los salvajes europeos en el capítulo "El caníbal disfrazado"; véase Bartra, 1997: 95-105. A consultar también los clásicos trabajos de Richard Bernheimer, 1952, y Gurevich, Bak y Hollingsworth, 1989.

16. Para Voltaire, los pueblos americanos eran lampiños, vencidos por los europeos e incapaces de rebelarse. También habla de la ausencia de perros y gatos, y de animales asombrosos, el hombre carece de barba y los leones de melena. América es un mundo al revés. Estaba en contra de la teoría de Bossuet sobre la influencia del clima en los hombres; véase Gerbi, 1993: 55-59. Véase también la obra colectiva de Villaverde Rico y López Sastre, 2015.

una América imperfecta e inmadura, como diría Raynal en su *Histoire philosophique*: "¡Ah, esa naturaleza descuidada e indolente, como criada desidiosa!".[17] Esta circunstancia resulta contradictoria con la forma en la que el salvaje moderno es ensalzado por la Ilustración, esta criatura noble de Rousseau parecía distanciarse claramente de la inferioridad de los salvajes americanos que criticaban sus contemporáneos, el salvaje roussoniano, el *homine sylvester*, era capaz de convivir en la selva con las bestias sin ser atacado:

> Añadamos que parece ser que ningún animal hace espontáneamente la guerra al hombre, salvo en caso de propia defensa o de un hambre extrema, ni manifiesta contra él esas violentas antipatías que parecen anunciar que una especie ha sido destinada por la naturaleza a servir de pasto a las otras. He aquí, sin duda, la razón por la cual los negros y los salvajes se preocupan tan poco de los animales feroces que pueden encontrar en los bosques. Los caribes de Venezuela, entre otros, viven a este respecto en la más completa seguridad y sin el menor contratiempo. Aunque anden casi desnudos, dice Francisco Correal, no dejan de exponerse atrevidamente en los bosques, armados solamente de la flecha y el arco, sin que se haya oído decir nunca que alguno fuera devorado por las fieras.[18]

La figura del hombre americano, dotado por naturaleza de bonhomía y generosidad, se utilizó para articular el discurso alrededor de la legitimidad de la conquista y los debates teológicos sobre su humanidad y la esclavitud natural aristotélica. El papa Pablo III declaró en la bula *Sublimis Deus*, de 1537, que los indígenas no podían ser reducidos a servidumbre pudiendo "usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades".[19] Tratadistas como Antonio de Montesinos, Juan López de Palacios Rubios, Francisco de Vitoria y los pensadores de la Escuela de Salamanca, Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas, José de Acosta o Vasco de Quiroga, por citar a los más representativos, reflexionaron a partir de la observación del indígena antillano que poco tenía que ver con los habitantes de Cuzco o de Tenochtitlan, a los que incorporarían a sus escritos a

17. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deus Indes*, citado por Gerbi, 1993: 61.

18. Rousseau, 1990: 24.

19. Metzler, 1991: vol. I, 364-366.

medida que avanzaba la colonización.[20] La geometría política y social del Tahuantinsuyo o las capacidades organizativas de la Triple Alianza demostraban que estos pueblos poseían cosmovisiones altamente sofisticadas y perfectamente equiparables a las existentes en muchos reinos europeos. Sus estructuras sociales, jerarquizadas en estamentos diferenciados, con una nobleza poseedora de tierras, capaz de organizar el tributo o la construcción de complejos edificios y templos a partir de una ingente fuerza laboral, servirían para presentarlos ante el mundo como reinos con vasallos sometidos a la autoridad de los monarcas castellanos. Otorgarles el calificativo de "Reinos de Indias", con el nombramiento de un virrey que rendía cuentas directamente al monarca, una férrea estructura administrativa y la instalación simbólica de una corte, permitía a la Corona de Castilla la subordinación de las islas y Tierra Firme, pero sus habitantes, independientemente de su condición de criollos o naturales, carecían de capacidad representativa en la metrópoli.[21] Su administración y explotación dependían directamente del Consejo de Indias y de una legislación específica. La nobleza originaria era reconocida y sus linajes más poderosos se emparentaron con españoles prominentes para mantener sus privilegios y optar al margen de poder que el ámbito colonial les otorgaba. No podemos dejar de referirnos a Gómez Suárez de Figueroa, el Inca Garcilaso de la Vega, que era hijo de un capitán extremeño y de la princesa Isabel Chimpu Ocllo, del linaje de Túpac Inca Yupanqui y Huáscar; al matrimonio de Pedro de Alvarado y Luisa Xicoténcatl, hija de uno de los señores de Tlaxcala; o a los matrimonios de Martín de Loyola con Beatriz Ñusta y de Juan de Borja con Lorenza Ñusta de Loyola, paradigma de la manipulación de la Compañía de Jesús y del poder y reconocimiento social de los descendientes de las *panacas* incas en el nuevo orden colonial (imagen 5).[22]

20. Véanse Pagden, 1988 y Flórez Miguel, 2012.

21. El entramado colonial no puede entenderse sin la gestión administrativa realizada desde las cortes virreinales. Son especialmente esclarecedores el volumen dirigido por Lavallé, 2019; y Gaudin y Rivero Rodríguez, 2020.

22. Son imprescindibles los trabajos recogidos en el volumen *Familia y poder en la Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, 1991; asimismo, consúltense Chipman, 2005 e Israel, 1980.

Imagen 5. Anónimo cuzqueño. *Matrimonios de Martín de Loyola con Beatriz Ñusta y de Juan de Borja con Lorenza Ñusta de Loyola.* Museo Pedro de Osma, Lima (1718).

## 2. El criollo americano se enorgullece de su pasado

La reacción al etnocentrismo de la intelectualidad europea, que despreciaba al criollo, suscitó una gran polémica entre la élite letrada americana, reunida en torno a las cortes virreinales y a las ciudades más importantes de la ciclópea América. Estos entregados admiradores de la Ilustración se sentían despreciados por sus referentes europeos, a los cuales profesaban auténtica devoción porque, a través de las ideas contenidas en sus libros, divisaban una hoja de ruta, un discurso teórico capaz de hacer frente a la dominación española. Como señala Antonello Gerbi, el orgullo de los criollos se envalentonó ante semejantes acusaciones:

> el europeo despreciaba al criollo. Pero el criollo, resentido, se exaltaba en el entusiasmo por su tierra. Su patriotismo nacía de ese modo, por legítima reacción, sobre presupuestos naturalistas, como apego al "país", al terruño antes que a las tradiciones, como orgullo telúrico americano.[23]

La reivindicación de lo criollo necesitaba, pues, de argumentos sólidos para cimentar su discurso. Como indica Vargas Llosa, relatos como los *Comentarios reales* ayudaron a sublimar el período prehispánico como una etapa idílica que la convirtieron en un objeto político fácilmente rescatable por los "criollos ilustrados" para ayudar a construir el relato nacional, y nada mejor que hacerlo de la mano de un escritor mestizo,

> porque embellecen la historia del Tahuantinsuyo, aboliendo en ella, como hacían los amautas con la historia incaica, todo lo que podía delatarla como bárbara —los sacrificios humanos, por ejemplo, o las crueldades inherentes a guerras y conquistas— y aureolándola de una condición pacífica y altruista que solo tienen las historias oficiales, autojustificadoras y edificantes.[24]

México sería, junto al Perú, el otro epicentro de esta construcción ideológica criollista que reclamaba en su pasado precortesiano un

23. Gerbi, 1993: 229.
24. Vargas Llosa, 2004: 41.

punto de partida para sus fundamentos. El imperio mexica se instrumentaliza para dignificar su origen, obviando los siglos de colonia, que habían producido un elemento disturbador, "el mestizo" fruto de las culturas indígenas, de esos seres vagos de los que hablaban los ilustrados europeos, y del componente español, culpable de haber degradado al indio. Sin embargo, no existía un pensamiento unificado y para voces como la de Francisco Javier Clavijero el mestizo era el elemento nuevo de la nacionalidad mexicana. Pero, demos un paso atrás en el tiempo. Exaltar lo prehispánico, el imperio azteca, entronca con la difusión que tuvieron en Nueva España las ideas de Athanasius Kircher (1602-1680) a mediados del siglo XVII. El objetivo de este jesuita alemán era desarrollar un método de conocimiento que le permitiera sistematizar la totalidad de las disciplinas científicas, objetivo que coincidía con la vocación universalista de la Compañía de Jesús. Kircher buscaba en civilizaciones antiguas, como la egipcia, la india, la china y la mexica, las claves de la historia, de la sabiduría. Fue el responsable de que las culturas de las Indias orientales y occidentales se conociesen en la Europa del Barroco. Estas teorías tuvieron en sor Juana Inés de la Cruz una gran admiradora y seguidora, y en Carlos de Sigüenza y Góngora, el ejemplo paradigmático de un humanista preilustrado. Sigüenza, de formación jesuita, cumple con esa definición kircheriana de hombre sabio: es matemático, astrónomo, físico, topógrafo, arquitecto y busca continuamente los orígenes de lo americano "atendiendo su empeño criollo, orgulloso de su patria, de revalorar y legitimar la historia antigua de México insertándola dentro del proceso de la historia universal";[25] poseía una magnífica biblioteca y un gabinete de historia natural, además de mapas, códices y manuscritos en náhuatl y castellano, textos que en su mayoría se han perdido y que tenían títulos tan sugerentes como *Historia del imperio de los chichimecas*, *La genealogía de los reyes mexicanos* o un *Calendario de los meses y fiestas de los mexicanos*.[26]

Atanasio Quirqueiro, como se refería a él Sor Juana, puso de moda lo prehispánico en Europa, oportunidad de la que se valieron los criollos para apropiarse de algo que no es suyo, especialmente lo prehispánico imperial; así, por ejemplo, se exaltó el pasado azteca, la ciudad de

25. Trabulse, 2000: 109.
26. Véase Trabulse, 1980.

Tenochtitlan, que no había sido sino obra del esfuerzo de los indios, los mismos que eran estigmatizados por los europeos y denostados por los criollos. En este rescate de lo prehispánico, el criollo se reafirma ante el sujeto indígena, se iguala al europeo, ahora puede encarar un pasado igualmente glorioso e imperial en un proceso de reconocimiento, de aprehensión; es decir, estamos asistiendo a una especie de *Sturm und Drang zeit.*[27] La glorificación de las culturas originarias americanas, entonces, integraría parte del discurso de consolidación y orgullo del criollo durante los siglos XVIII y XIX, momento que coincide con las primeras tentativas de la Corona española por aproximarse científicamente a los vestigios arqueológicos americanos, que no es casual, sino que responde a los ataques y desprecios que sufría desde Europa.

## 3. El salvaje construye pirámides

Con el ascenso al trono de Carlos III, la moda de las antigüedades llega a la corte y pronto alcanza las zonas más alejadas de la Monarquía Hispánica. Esta atracción por los vestigios de épocas pasadas no obedece tanto al interés del rey —que veía insuperables las ruinas de Pompeya y Herculano, excavaciones cuyo coste él mismo había sufragado y que había vivido de cerca—, sino a los esfuerzos de sus consejeros por hacerle atractivo el gobierno "no deseado" de España. El monarca contemplaba con el descreimiento de la lejanía las noticias sobre templos y pirámides americanas, absolutamente remotos e insignificantes para él e imposibles de ser equiparados con los restos romanos.[28] ¿Cómo podrían ser comparables Pompeya y Teotihuacán? Es

27. Estudios sobre el *Theatro de virtudes políticas* de Sigüenza y Góngora afirman que "está traspasado por un profundo estado de exaltación patriótica. […] La identificación del México criollo —el aquí y ahora de Sigüenza— con el pasado precortesiano —no español— se combina con el elogio a la alta genealogía del virrey Conde de Paredes y anticipa con claridad su sentimiento indigenista", de tal forma que presenta a "los emperadores aztecas (incluido el dios Huitzilopochtli, devenido héroe valeroso por obra y gracia del sincretismo de Sigüenza) como modelos de virtud", homologando la herencia clásica con la azteca, haciendo que en ello resida "la reafirmación identitaria de su propia comunidad"; en Lorente, 1996: 21, 31 y 45. Véase también Adorno, 2017: 12; así como el artículo de Víctor Mínguez, "La estirpe de Cam. Imagen e integración del indio en la fiesta virreinal", incluido en este mismo volumen.

28. Véase Canto, 2001: 17-20.

más, sabemos que Carlos III no sentía ningún aprecio por las extraordinarias ruinas romanas de la península ibérica, como las de Emérita Augusta; su salida de Nápoles le sumió en la melancolía y le produjo una suerte de indiferencia hacia las ruinas de sus reinos de ultramar.[29]

Afortunadamente para nosotros, la displicencia real no afectaba a toda su corte. El interés por las Indias se debe a los esfuerzos personales de Juan Bautista Muñoz, nombrado cronista mayor del reino en esta época, que recibió el encargo de escribir una *Historia del Nuevo Mundo* como réplica a *The History of America* de William Robertson (1770).[30] Muñoz, el fundador del Archivo General de Indias, fue quien continuó los empeños del conde duque de Olivares por atesorar libros de temática americanista y sistematizar los conocimientos que se habían almacenado del continente, no con un propósito caprichoso o benévolo, sino muy dirigido, porque para controlar las Américas en la distancia y gestionar un buen gobierno había que tener un conocimiento exhaustivo de las Indias y acaparar cuanta más información fuera posible. El saber acumulativo durante la Edad Moderna está íntimamente ligado a la difusión de la imprenta, que permitió el paso de la transmisión oral del conocimiento a la autoridad de lo escrito. El *print capitalism* que conllevaba el nuevo orden económico propició el "surgimiento de las nuevas comunidades nacionales imaginadas", como señala Benedict Anderson,[31] y un aumento sin precedente del

29. Véase Almagro Gorbea y Maier Allende, 2012.

30. Se publicó un único tomo, en Madrid, en la imprenta de la Viuda de Ibarra en 1793; véase Muro Orejón, 1953: 265-337.

31. "Lo que, en un sentido positivo, hizo imaginables a las comunidades nuevas era una interacción semifortuita, pero explosiva, entre un sistema de producción y de relacionas productivas (el capitalismo), una tecnología de las comunicaciones (la imprenta) y la fatalidad de la diversidad lingüística humana", Anderson, 1993: 70. A lo largo del siglo XVIII tiene lugar la expansión de la imprenta por el continente americano, en muchos casos asociada a la Compañía de Jesús; con la ayuda de los guaraníes, se instaló en 1700 una imprenta en las misiones del Paraguay, que funcionó hasta 1727 y editaba obras de carácter doctrinal, algunas de ellas en guaraní (Krüger, 2010: 7). Luego llegaría a La Habana (1707-20) y a Puebla (1714). En 1737, los jesuitas la llevaron a Santa Fe de Bogotá y, en 1754, a Riobamba y Ambato, prensa que más tarde trasladan al colegio de San Luis en Quito; por esos mismos años hay noticias de una imprenta en Chile que publicaba folletos religiosos. En Guatemala se instalaron otros cuatro impresores, que se sumaron al que existía desde el siglo XVII, conformándose como uno de los grandes centros editoriales, junto con México y Lima. En 1777, empezó a funcionar en Bogotá la imprenta de Antonio Espinosa de los Monteros; su hijo Diego regentó otra en la cual se imprimió la primera traducción de los "Derechos del hombre y del ciudadano". En

número de libros impresos, una cultura de la imprenta que provocaría una revolución mundial en todos los órdenes del conocimiento.

Si Felipe II tuvo en Olivares un valido culto y obsesionado con las informaciones del Nuevo Mundo, el cronista oficial Antonio de León Pinelo (1590-1660) fue un sólido miembro de este equipo y, si bien su *Historia del Nuevo Mundo* se perdió, a cambio nos legó una extraordinaria bibliografía específica sobre él, el *Epítome de la Biblioteca oriental* (1629).[32] El *Epítome*, en su primera edición de 1629, recogía unos 800 títulos y fue todo un *bestseller* de la época, redactado a petición del duque de Medina de las Torres, yerno del conde duque de Olivares, gran bibliógrafo también, que era gran canciller de Indias. La obra de León Pinelo no es un ejemplo aislado, en el mismo período se publicaron las recopilaciones de Nicolás Antonio —*Biblioteca hispana sive hispanorum* (1672)— o la *Biblioteca mexicana* (1755) de Juan José Eguiara y Eguren (1696-1763),[33] en la que se ocupó de sistematizar la producción científica y literaria sobre México, es decir, de redactar un catálogo biográfico y bibliográfico de todos los individuos e instituciones que hubieran participado en la historia novohispana desde la

el Río de la Plata fue introducida igualmente por los jesuitas; se instaló en el colegio de Montserrat de Córdoba. Tras la expulsión de la Compañía, estuvo inactiva hasta que fue trasladada a Buenos Aires en 1780. Aunque la mayor parte de los libros impresos fue de carácter religioso y filosófico, también se editaban libros profanos y científicos. Otras ciudades, como San Juan de Puerto Rico, Caracas y Montevideo, tuvieron que esperar al cambio de siglo para tener su primera imprenta.

32. *Epítome de la Bibliotheca oriental, y occidental, náutica, y geográfica de Don Antonio de León Pinelo, del Consejo de su Majestad, en la Casa de la Contratación de Sevilla, y coronista mayor de las Indias; añadido, y enmendado nuevamente, en que se contienen los escritores de geografía de todos los reynos, y señoríos del mundo*. Madrid: Francisco Martínez Abad, 1737. Edición facsimilar y Estudio introductorio por Horacio Capel. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1982, 2 vols. Los repertorios bibliográficos contaron en el siglo XVII con Nicolás Antonio, autor de una obra de gran trascendencia entre los estudiosos: *Bibliotheca Hispana sive Hispanorum qui usquam unquamve sive latinâ sive populari sive aliâ quâvis linguâ scripto aliquid consignaverunt notitia: his quae praecesserunt locupletior et certior, brevia elogia, editorum atque ineditorum operum catalogum duabus partibus continens , quarum haec ordine quidem rei posterior, conceptu vero prior duobus tomis de his agit, qui post annum secularem MD. usque ad praesentem diem floruere.* Romae: Ex officina Nicolai Angeli Tinassii, 1672, 2 vols. Sobre estas obras, véase González Stephan, 1985: 86-97 y 158-160.

33. Para Anthony Higgins, en la *Biblioteca mexicana* se formula el catálogo comprensivo de una tradición intelectual novohispana: "en ella se proyecta la noción de una red cultural que reúna a todos los sujetos del virreinato bajo el signo de una hegemonía criolla", Higgins, 1995: 573-589.

conquista.[34] Fue una pena que solo llegara a la letra "C". Con esta reflexión trato de significar la importancia que tuvo durante la colonia el acopio de conocimientos, de información, de libros e impresos como instrumentos de transmisión y que, por medio de la acumulación y organización, entendidos desde una perspectiva foucaultiana, constituyen un archivo, una biblioteca o una bibliografía, que no solo son un depósito físico de un pasado sino también un depósito simbólico, repleto de códigos socioculturales; tal como sugiere Arlette Farge.[35]

## 4. Un teatro americano con dos actores y un plagio

Si Carlos III contó con Juan Bautista Muñoz, Carlos IV fue asesorado por Manuel Godoy, quien, como buen afrancesado, pretendía imitar los gustos de Napoleón en materia arqueológica.[36] América ofrecía el espacio propicio para emular al emperador, así, en 1808 el favorito del rey decide apoyar la expedición de Guillermo Dupaix y Luciano Castañeda a Palenque, impulsando la aventura arqueológica maya años antes de que la convirtieran en objeto de culto los viajeros anglosajones: el conde Waldeck, lord Kingsborough, Catherwood y Stephens.[37] Como indica Díaz Perera, fue un "esfuerzo intelectual" en búsqueda de los orígenes que "alentó nuevas prácticas tales como la visita de los sitios, la excavación, descripción, resguardo de objetos, la obtención de imágenes, registros de los monumentos y elaboración de informes", un proyecto de enorme trascendencia pues, a largo plazo,

34. Eguiara y Eguren, Juan José de. Bibliotheca Mexicana sive Eruditorum Historia virorum: qui in America Boreali nati, vel alibi geniti, in ipsam domicilis aut Studijs asciti, quaris linguâ scripto aliquid tradiderunt. Authore D. Joanne Josepho de Eguiara et Eguren. tomus primus exhibens literas ABC. Mexici: ex novâ Typographiâ in aedibus authoris editioni eiusdem Bibliothecae destinata, 1755.

35. El archivo "es una desgarradura en el tejido de los días, el bosquejo realizado de un acontecimiento inesperado. Todo él está enfocado sobre algunos instantes de la vida", Farge, 1991: 11.

36. Siguiendo a Napoleón en su campaña a Egipto de 1798 participaron 175 científicos, dirigidos por Dominique Vivant Denon, quien a su regreso a Francia publicaría *Voyage dans la Basse et la Haute Égypte* (1802), anterior a la "imperial" *Description de l'Égypte* (1809-1822, 23 vols.), para la que realizaría los grabados.

37. Alcina Franch, 1965: 889-917. Sobre Waldeck, véase la tesis doctoral de Díaz Perera, 2008.

abriría una nueva disciplina sobre el mundo prehispánico, y desarrollaría un "campo de conocimiento" y "formas de trabajo que se volvieron parte del actuar de los profesionales modernos";[38] es decir, las expediciones arqueológicas en la Nueva España preindependiente aportaron cientificidad a lo que hasta entonces era coleccionismo de gabinete.

En 1784 se había realizado la primera expedición oficial a Palenque, dato que tiene una lectura mucho más profunda.[39] La campaña de reconocimiento se organizó desde la alejada Guatemala, una de las regiones periféricas de la Nueva España a la que pertenecía Palenque, actualmente en el estado de Chiapas. Lejos del entorno capitalino y en el olvido del poder metropolitano, el reino de Guatemala concitaba a un grupo de ilustrados que compartía las mismas inquietudes que los intelectuales de la capital del virreinato.[40] Ambas cuestiones —la expedición y el germen ilustrado guatemalteco— han sido minimizadas por algunos especialistas, que han celebrado el momento del nacimiento de la arqueología mexicana con la publicación en 1792 del libro *Descripción de las dos piedras*,[41] obra en la que Antonio de León y Gama (1735-1802) —astrónomo, matemático e historiador, al igual que Sigüenza y Góngora—, detallaba el descubrimiento de la Piedra del Sol y de la imagen de la Coatlicue, encontradas por casualidad en el Zócalo, como obras fundamentales para reconocer en los mexicas a una de las más nobles culturas universales, capaces de dominar la astronomía —según quedaba demostrado con el calendario solar—, conocimiento reservado exclusivamente a las civilizaciones más avanzadas.[42]

Es innegable la ansiedad científica del grupo ilustrado mexicano por trascender el desdén de los enciclopedistas europeos, pero no por ello debe olvidarse la actividad de otras voluntades periféricas. Como he señalado, la primera expedición oficial a Palenque se produce en

38. Díaz Perera, 2009: 108.

39. Sobre la arqueología en América en este período, véase: Cabello Carro, 2012: 255-391.

40. Véase Santos Pérez, 1999: 245-246.

41. Título original: *Descripción Histórica y Cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la Plaza Principal, se hallaron en ella, el año de 1790*. México: Impr. Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1792.

42. Navarrete, 2000.

1784: el gobernador de Guatemala, José Antonio Estachería, hombre ilustrado, encarga a José Antonio Calderón, funcionario local, el reconocimiento del sitio y la redacción de un informe,[43] a raíz del cual un año después envía al arquitecto Antonio Bernasconi —que diseñaba la nueva Ciudad de Guatemala, tras el terremoto de 1773— a inspeccionar la zona, con instrucciones muy precisas sobre las labores arqueológicas que se debían practicar en el yacimiento.[44] No es pertinente entrar en una guerra cronológica, pero lo que sí quiero subrayar es que el aztequismo ha marginado los trabajos arqueológicos que se realizaron en Palenque y, más aún, se ha soslayado que este interés obedecía a las inquietudes de un círculo ilustrado alejado del foco del saber del que presumía la capital del virreinato a finales del siglo XVIII.

A esta élite guatemalteca pertenecieron dos personajes sobresalientes, uno de ellos es el canónigo criollo Ramón de Ordóñez y Aguiar (1739-1825),[45] que escribió una *Historia de la creación del cielo y de la tierra conforme al sistema de la gentilidad americana*, y el otro es el viajero y buscavidas, de origen italiano, Pablo Félix Cabrera,[46] autor del *Teatro crítico americano o Nueva tentativa para la solución del Gran Problema Histórico sobre la Población de la América*, un texto ignorado por el canon académico, pero repleto de información valiosa para comprender el discurso sobre el origen del hombre americano.[47] La versión más citada del *Teatro crítico americano* corresponde a la edición de Londres de 1822, publicado como texto adjunto al informe

43. Las primeras noticias de Palenque son de mediados del XVIII (Romero Sandoval, 2010: 104). Del informe de Calderón ("Descripción del terreno, población antigua, nuevamente descubierta, en las inmediaciones del pueblo de Palenque") hay una transcripción modernizada, a partir del original de la Real Academia de la Historia, Madrid, en Esponda Jimeno, 2010: 179-181,

44. El breve informe de Bernasconi, de 1785, se encuentra reproducido en Cabello Garro, 1999: 112-115.

45. Según Díaz Perera (2012: 175), esta élite ilustrada se reunía en torno a la efímera Sociedad Económica de Amigos del País, fundada en 1794 por Jacob de Villaurrutia, oidor de la Audiencia de Guatemala, y suspendida por orden real solo cinco años después por pretender reformar la indumentaria y costumbres indígenas; véase Hernández Pérez y Flores Padilla, 2012: 52-53.

46. Berlin-Neubart (1970: 109-110) establece la llegada de Cabrera a tierras americanas en 1765 y a Guatemala en 1784, allí se relacionó con el canónigo Ordóñez y Aguiar y parece que tuvo acceso a sus manuscritos.

47. Recientemente se ha publicado en Medellín una edición facsimilar, con transcripción del texto y estudios sobre la obra y su autor. Véase Cabrera, 2017.

realizado en 1787 por el capitán Antonio del Río y el dibujante Ricardo Almendáriz sobre Palenque: *Description of the Ruins of an Ancient City.*[48] Es precisamente esta parte de la obra a la que se ha dado más valor por ser uno de los primeros testimonios arqueológicos sobre civilizaciones originarias;[49] las láminas originales de Almendáriz, hoy perdidas, supieron captar con enorme precisión los bajorrelieves de Palenque, preservando en el papel, en muchos casos, detalles que ha borrado el paso del tiempo.[50] Cabrera es mencionado por varios autores por su relación con Ordóñez y Aguiar y su mediación en la publicación en inglés de esta obra, pero su *Teatro crítico* ha sido relegado por la historiografía, tal vez por su aspecto fabulatorio pues Cabrera ofrece, entre otras explicaciones, una destinada a justificar el posible origen de los habitantes de Palenque, una de las ciudades mayas del período Clásico más asombrosas de todo Mesoamérica.

Debemos preguntarnos por qué se publica en Londres el trabajo de Cabrera; barajo una hipótesis que podría ayudarnos a entender el interés de unos frente al silenciamiento de otros. Esto es, las aclaraciones sobre el origen del hombre americano proporcionadas por Cabrera podrían servir como arma ideológica para los británicos, empeñados

48. *Description of the Ruins of an Ancient City, discovered near Palenque, in the Kingdom of Guatemala, in Spanish America: Translated from the Original Manuscript Report of Captain Don Antonio del Rio. Followed by Teatro Critico Americano; or A Critical Investigation and Research into the History of the Americans, by Doctor Paul Felix Cabrera of the City of New Guatemala*. London: Published by Henry Berthoud, and Suttaby, Evance and Fox, 1822; contiene 17 láminas de grabados realizados por Jean F. Waldeck a partir de los dibujos de Almendáriz. Una década después, se publica en alemán: *Be schribung einer alten stadt, die in Guatimala (Neuspanien) nufern Palenque entdeckt worden ist. Nach der englischen Übersetzung der spanischen originalhanschrift des Capitain Don Antonio del Río und Dr. Paul Felix Cabrera's Teatro Crítico Americano*. Berlin: G. Reiner, 1832, 2 vols. Berlin-Neubart (1970: 111) propone que el nombre de artista fuera Ignacio y no Ricardo Almendáriz. Para la historia de las ediciones de la obra, véanse García Sáiz, 1994: 101 y Romero Sandoval, 2010: 103-104. La edición más reciente y completa es de 2017

49. "The material sent to Spain survives as the earliest museum collection of Maya artifacts", en Stuart, 2007: 493.

50. En 1787, el gobernador Estachería organiza esta tercera expedición, comandada por el capitán Del Río, acompañado por el artista Almendáriz, para investigar en las ruinas de Palenque. Los dibujos han sobrevivido gracias a las copias realizadas en Guatemala y Madrid en el siglo XVIII (Pedro Robles, 1984: 84). En 1993 se publicó una edición facsimilar de las 25 magníficas acuarelas junto con un volumen de textos relacionados con las expediciones y un estudio de Manuel Ballesteros Gaibrois: *Estampas de Palenque*.

en sostener y fomentar la Leyenda Negra contra los españoles. Cabrera sostiene que el hombre americano no desciende de ninguna civilización conocida, pues fueron los mismos Adán y Eva quienes los pusieron en esa tierra americana. Los indios aborígenes fueron capaces de levantar templos y palacios tan asombrosos como los de Palenque por sí mismos, por lo tanto, nada nuevo introdujeron los castellanos en el continente americano; lo maravilloso, lo extraordinario existía previamente y los españoles no aportaron la grandiosidad de la que tanto presumían. Sin embargo, estas teorías también se pudieron convertir en un arma de doble filo que sirvió para neutralizar la Leyenda Negra: si se evidenciaba que estas ciudades eran fruto de altas culturas, como la maya, se probaba que Castilla había logrado someter a pueblos superiores, no inferiores, como achacaban los enemigos del imperio cuando atacaban el servilismo y la subordinación de los indígenas y la facilidad de la conquista y la colonización. Estamos ante una batalla ideológica.

Redactada en fechas paralelas al texto de Cabrera, la *Historia de la creación del cielo y de la tierra conforme al sistema de la gentilidad americana* de Ramón de Ordóñez y Aguiar, constituye un ensayo ambicioso y grandilocuente, un texto confuso y de difícil lectura para cuya redacción empleó manuscritos inéditos, crónicas históricas, los evangelios, descifró jeroglíficos, relieves, etc., para documentar sus interpretaciones, muchas de ellas no exentas de imaginación.[51] Originario de San Cristóbal de las Casas, en Chiapas, Ordóñez y Aguiar manifestó siempre un gran interés por unos vestigios de los que había oído hablar y fue, sin duda, uno de los impulsores de las expediciones organizadas por Estachería a Palenque, aunque nunca pudo visitar la ciudad.[52] Su *Historia de la creación* no fue publicada hasta el siglo xx en la compilación realizada por Nicolás León en la *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*.[53]

51. Navarrete, 2000: 28. No hay una fecha precisa inserta en el texto, aunque debe ser próximo al de Cabrera, 1794.

52. Díaz Perera, 2009: 108-109; y Esponda Jimeno, 2011: 177-178.

53. Ordóñez y Aguiar, 1907: 1-272. León editó solo un tercio de un manuscrito de finales del XVIII o principios del XIX, no existe constancia de que sea el original; parte del manuscrito fue publicado en francés por el abad Brasseur de Bourbourg en el primer volumen de su *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique-Centrale, durant les siècles antérieurs à Christophe Colomb*. Paris: A. Bertrand, 1857-1859.

De haber podido publicar su obra, Ordóñez se hubiese convertido en el primer editor del *Popol Vuh*, ya que manejó la transcripción y traducción del dominico Francisco Ximénez; por su condición de canónigo, Ordóñez tenía acceso a bibliotecas y archivos y relaciones con los propios indios, quienes "ignorando la presea que me daban, pusieron original en mi mano";[54] su conocimiento del tzeltal, el tzotzil el y quiché, especialmente de este último, le facilitó la interpretación de partes del *Popol Vuh*, que comenta extensamente en su *Historia*, glosando a veces la transcripción de Ximénez o debatiendo cuestiones lingüísticas:

> *Caculchá* quiere decir Rayo de una pierna; y en la figura del *Caculchá* (según nuestro traductor el Padre Ximénez) adoraban los Indios de las provincias de Goathemala, al Eterno Padre. *Chipi-Caculchá*, significa el Mar pequeño de los Rayos: y *Raxa-Caculchá*, se interpreta Rayo mui hermoso. Muchos primores podrían acaso descubrirse, en la alusión de las metaphoras en que los Culebras hablaban de las tres Personas en que subsiste la Unidad de la Divina Esencia: pero contentándose mi pluma, con habrir la puerta, reservo este examen á los Eruditos, que de proposito quisieren apurar las suyas en desafiar los enigmáticos símbolos, de la Theologia Americana.[55]

La centralidad de la historia de Ordóñez y Aguiar es el compendio de la teología de los culebras, habitantes primitivos de la zona, la "transmigración" de estos indios "desde la Asia à la América",[56] tras la dispersión postdiluviana, su tránsito por el océano hasta llegar al seno mexicano y la constitución del imperio de Culhuacán, la antigua Palenque.[57] Las numerosas informaciones que manejaba Ordóñez y Aguiar y su perenne interés por la antigua ciudad palencana le llevó a relacionarse con Pablo Félix Cabrera, junto a otros notables de la ciudad de San Cristóbal. Ballesteros Gaibrois constata que ambos se reunían en una tertulia científica sui generis a la que llamaban "Academia" y que básicamente debatía sobre el descubrimiento de Palenque; es posible que Ordóñez, autodidacta chiapaneco, mostrara a Cabrera, doctor por la Universidad de Turín, sus trabajos y debatiera sus dudas

54. Ordóñez y Aguiar, 1907: 7.
55. Ordóñez y Aguiar, 1907: 25.
56. Ordóñez y Aguiar, 1907: 4.
57. Navarrete, 2000: 29.

y hallazgos sobre las "cosas de indios".[58] La celeridad con la que Cabrera publicó su texto condujo a una polémica entre ellos y a un pleito en el que el canónigo acusaba al italiano de plagiarle en lo que se refería como el "abortón":

> Aun mas desgraciada suerte fué la que tocó á la Probansa de Votan (título del segundo de los Libros, que, como ya dige, me he propuesto interpretar); pues haviéndola yo confiado con todos mis Apuntes á un cierto Amigo mío, á todas luzes erudito, para que corrigiendo con la suya, los desaliños de mi pluma, illustrasse mis Borrones; sucedió tan alrrevez, que apropiándose la obrilla, de suerte atormentasse los conceptos de *Votan*, que obligó á su *Probanza* á dar, sin tiempo, á luz, un Abortón en ciertos manuscritos, que con demasiada ligereza publicó.[59]

El enfado por parte del cura era descomunal: tuvo que asistir a la publicación del panfleto de su plagiador y nada más y nada menos que en Inglaterra y como "telonero" de la expedición de Del Río y Almendáriz a Palenque, ciudad descubierta para la comunidad científica gracias a sus desvelos y presiones a las autoridades para que fuera estudiada y excavada. Sin embargo, Cabrera no dejó de darle el crédito que merecía y de alabar sus profundos conocimientos sobre las antigüedades e historia de los indios:

> el Presbitero Don Ramón de Ordoñez, y Aguiar, Vecino de Ciudad Real, residente en la de Goatemala, varón singular por su Genio quien al mismo tiempo que yo está escriviendo una obra sobre la materia, con el título, que piensa darle, y vi casualmente, de Historia del Cielo, y de la Tierra, que abrazará, no solamente el origen de la Poblacion de la America, si nó sus primeros pasos, desde la Caldea, immediatamente, con la Confusion de las Lenguas, su Teologia Mistica, y Moral, sú Mitología, y sus sucesos mas importantes. Sú Literatura, su Estudio, y aplicacion, por mas de treinta años, sobre la materia; su pericia en la Lengua Tzendal, en que está escrito el mencionado quadernillo, y buenos Autores, que há juntado, hacen esperar una obra, completa en este genero, que podrá admirar al Mundo.[60]

58. Ballesteros Gaibrois, 1970: 14. Sobre esta tertulia y sus componentes, véase Ruz Lhuillier, 1970: 8.

59. Ordóñez y Aguiar, 1907: 8.

60. Cabrera, 2017: 109.

El manuscrito original del *Teatro crítico* tiene 88 folios más cinco dibujos copiados de los realizados por Almendáriz, lo que sugiere que Cabrera también tuvo acceso al informe del capitán Del Río, por lo que se deduce su cercanía con las autoridades guatemaltecas, informe que se confeccionó con instrucciones de Juan Bautista Muñoz. El texto trata principalmente de demostrar "Quiénes fueron los primeros pobladores de la América" y para llegar a la conclusión de que la población americana debe su origen a diversas migraciones —defiende lo que actualmente llamamos la teoría polirracial— apoya su tesis en todo el saber de una época, utiliza, comenta y rebate a los autores importantes del momento, consulta los trabajos más notables y llega a toda una serie de resultados que va explicando con una prosa sencilla y con abundante aparato crítico. Sus fuentes son bíblicas, clásicas e indígenas. Estamos ante un hombre ilustrado y de gran erudición y con una extraordinaria capacidad de síntesis, consciente de que para redactar su obra tiene que conocer la bibliografía y las fuentes.[61] Esta aproximación al trabajo de estos dos personajes ratifica el interés científico por indagar en el origen del hombre americano y de las culturas prehispánicas. Se constata por tanto la persistente constancia por desvelar la otredad desde las primeras etapas de conquista llegando a su máxima expresión con el impulso ilustrado al conocimiento global.

## Bibliografía

Adorno, Rolena: "Carlos de Sigüenza y Góngora y las antigüedades mexicanas", en Carlos F. Cabanillas Cárdenas (ed.): *Sujetos coloniales: escritura, identidad y negociación en Hispanoamérica (siglos XVI-XVIII)*. New York: IDEA/IGAS, pp. 11-33.

Almagro Gorbea, Martín y Maier Allende, Jorge (coords.): *De Pompeya al Nuevo Mundo. La Corona española y la arqueología en el siglo XVIII*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2012.

Anderson, Benedict: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1.ª edición 1983].

Alcina Franch, José: "Los viajes de exploración arqueológica por México de Guillermo Dupaix". *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXII, 1965, pp. 889-917.

61. Véase Parra Jaramillo e Hincapié Grisales, 2017: 23-24.

Ballesteros Gaibrois, Manuel: *Nuevas noticias sobre Palenque en un manuscrito del siglo XVIII*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Historia, 1960.
— *Estampas de Palenque*. Madrid: Testimonio Compañía Editorial, 1993, 2 vols.
Bartra, Roger: *El salvaje en el espejo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Era, 1992.
— "Salvajismo, civilización y modernidad: la etnografía frente al mito". *Alteridades*, vol. 3, n.º 5, 1993, pp. 35-50 <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades>.
— *El Salvaje artificial*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Era, 1997.
— "El mito del salvaje". *Ciencias*, n.º 60-61, 2000-2001, 88-96.
Berlin-Neubart, Heinrich: "Miscelánea palencana". *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 59. Paris: Centre national de la recherche scientifique y Centre national du livre, 1970, pp. 107-128.
Bernheimer, Richard: *Wild Men in the Middle Ages: A Study in Art, Sentiment, and Demonology*. Cambridge: Harvard University Press, 1952.
Bitterli, Urs: *Los salvajes y los civilizados. El encuentro de Europa y Ultramar*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1981 [1.ª edición 1976].
Bouza, Fernando: *Locos, enanos y hombres de placer en la corte de los Austrias: oficio de burlas*. Madrid: Temas de Hoy, 1996.
Cabello Carro, Paz: *Política investigadora de la época de Carlos III en el área maya*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1999.
— "La arqueología ilustrada en el Nuevo Mundo", en Martín Almagro Gorbea y Jorge Maier Allende (coords.): *De Pompeya al Nuevo Mundo. La Corona española y la arqueología en el siglo XVIII*. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 255-391.
Cabrera, Pablo Félix: *Teatro crítico americano O Nueva tentativa para la solución del gran problema histórico sobre la población de la América.* Edición comentada y facsimilar de Samuel Tarsicio Valencia Posada, Juan Carlos Rodas Montoya, Juan Eliseo Montoya Marín, Óscar Hincapié Grisales. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.
Campos Francozo, Mariana de: *De Olinda a Holanda: o gabinete de curiosidades de Nassau*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
Canto, Alicia M.ª: *La arqueología española en la época de Carlos IV y Godoy. Los dibujos de Mérida de Don Manuel de Villena Moziño 1791-1794*. Madrid: Fundación El Monte/Ministerio de Educación, Cultura y Deporte/Fundación de Estudios Romanos, 2001.
Cañizares-Esguerra, Jorge: *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Marcial Pons, 2008.

Conniff, Richard: *Cazadores de especies. Héroes, locos y la delirante búsqueda de la vida sobre la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016 [1.ª edición 2011].

Chipman, Donald E.: *Moctezuma's Children. Aztec Royalty under Spanish Rule, 1520-1700.* Austin: University of Texas Press, 2005.

Díaz Perera, Miguel Ángel: "De viajeros y coleccionistas de antigüedades. Frédérick Waldeck en México. Historia, origen y naturaleza del hombre americano en los albores de las modernidad". Tesis doctoral. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2008.

— "El fundamento de una nación en el sureste Novohispano: A propósito de Votán, sacerdote fundador de Palenque (1773-1994)". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. X, n.º 1, 2012, pp. 159-178.

— "Tras las huellas de Palenque: Las primeras exploraciones". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. VII, n.º 1, 2009, pp. 107-137.

Eliade, Mircea: *Mitos, sueños y misterios. Revelaciones sobre un mundo simbólico y trascendente*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1961 [1.ª edición 1957].

Esponda Jimeno, Víctor M.: "El primer informe oficial de los monumentos de la ciudad arruinada de Palenque presentado por Joseph Antonio Calderón en 1784". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 9, n.º 1, 2011, pp. 175-187.

*Familia y poder en la Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Farge, Arlette: *La atracción del archivo.* Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, 1991.

Flórez Miguel, Cirilo: Hernández Marcos, Maximiliano y Albares Albares, Roberto (eds.): *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2012.

García Ruiz, Pedro Enrique: "La representación del otro. Figuras de la alteridad en la conquista de América. Una propuesta fenomenológica". *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 7, 2010, pp. 219-231.

García Sáiz, Concepción: "Antonio del Río y Guillermo Dupaix. El reconocimiento de una deuda histórica". *Anales del Museo de América*, vol. 2, 1994, pp. 99-119.

Gaudin, Guillaume y Rivero Rodríguez, Manuel (coords.): *Que aya virrey en aquel reino. Vencer la distancia en el Imperio español*. Madrid: Polifemo, 2020.

Gazeau, A.: *Historias de bufones*. Madrid: Miraguano, 1995 [1.ª edición 1882].

Gerbi, Antonello: *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1.ª edición 1955].

González Stephan, Beatriz: *Contribución al estudio de la historiografía literaria hispanoamericana*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1985.

Gruzinski, Serge: *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010 [1.ª edición 2004].

Gurevich, Aron I., Bak, János M. y Hollingsworth, Paula: *Medieval Popular Culture, Problems of Belief and Perception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Han, Byung-Chul: *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder, 2017.

Hernández Pérez, José Santos y Flores Padilla, M.ª Magdalena: "Jacobo de Villaurrutia, impulsor del asociacionismo hispanoamericano". *Signos Históricos*, vol. 14, n.º 18, 2012, pp. 44-67.

Higgins, Anthony: "Sobre la construcción del archivo criollo: el *Aprilis Dialogus* y el proyecto de la *Biblioteca Mexicana*". *Revista Iberoamérica*. Número especial dedicado al *Sujeto colonial y discurso barroco*, n.º 172-173, 1994, pp. 573-589.

Israel, Jonathan: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1980 [1.ª edición 1975].

Katzew, Ilona: "White or Black? Albinism and Spotted Blacks in the Eighteenth-Century Atlantic World", en Pamela A. Patton (ed.): *Envisioning Others. Race, Color, and the Visual in Iberia and Latin America*. Leiden/Boston: Brill, 2015, pp. 142-186.

Krüger, René: "La imprenta misionera jesuítico-guaraní (1700-1727) y el primer libro rioplatense, *Martirologio Romano*, de 1700". *Cuadernos de Teología*, vol. XXIX, 2010, pp. 1-27.

Lafont, Anne: "Du dessin au musée: comment faire des êtres humains des objets?", 2019 <https://www.politika.io/fr/notice/du-dessin-au-musee-comment-faire-etres-humains-objets> [consultado en septiembre de 2020].

Lavallé, Bernard (dir.): *Los virreinatos de Nueva España y del Perú (1680-1740): un balance historiográfico*. Madrid: Casa de Velázquez, 2019.

León y Gama, Antonio de: *Descripción de las dos piedras*. Facsímil de la edición de 1832. Edición de Eduardo Matos Moctezuma. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

Listri, Massimo: *Cabinet of Curiosities. Das Buch der Wunderkammern. Cabinets des Merveilles*. Köln: Taschen, 2020.

Lorente Medina, Antonio: *La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana*. Ciudad de México/Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Mason, Peter: *Deconstructing America: Representations of the Other*. London: Routledge, 1990.

— *Infelicities: Representations of the Exotic*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.

Medeiros, Jacqueline: "New World Portraits". *19&20*, vol. X, n.º 1, 2015 <http://www.dezenovevinte.net/uah1/jmedeiros_en.htm>.

Metzler, Joseph (ed.): *America Pontificia. Primi saeculi Evangelizationis 1493-1592. (Documenta Pontificia ex Registris et Minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2 vols., 1991.

Mello Pereira, Magnus Roberto de y Rocha Barbalho da Cruz, Ana Lúcia: "Naturalia, Mirabilia et Monstrosa. El envío de manuales y de circulares al Virreinato del Río de La Plata para instruir a la recolección de productos naturales en el siglo xviii". *Revista de Historia Iberoamericana*, vol. 7, n.º 1, pp. 75-88.

Moreno Villa, José: *Locos, enanos, negros y niños palaciegos: gente de placer que tuvieron los Austrias en la Corte española desde 1563 a 1700*. Sevilla: Doble J, 2008 [1.ª edidicón 1939].

Muro Orejón, Antonio: "Juan Bautista Muñoz. Las fuentes bibliográficas de la historia del Nuevo Mundo". *Anuario de Estudios Americanos*, vol. X, 1953, pp. 265-337.

Navarrete, Carlos: *Palenque, 1784: el inicio de la aventura arqueológica maya*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Ordóñez y Aguiar, Ramón de: *Historia de la creación del cielo y de la tierra*. Edición de Nicolás León. En *Bibliografía mexicana del siglo xviii*. Ciudad de México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1907, 10 vols., vol. IV, pp. 1-272.

Pagden, Anthony: *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988 [1.ª edición 1982].

Parker, Geoffrey: *Felipe II*. Barcelona: Altaya, 1996 [1.ª edición 1978].

Parra Jaramillo, Milena e Hincapié Grisales, Óscar: "Estudio biobibliográfico. La vida y la obra de Pablo Félix Cabrera", en Pablo Félix Cabrera: *Teatro crítico americano O Nueva tentativa para la solución del gran problema histórico sobre la población de la América.* Edición comentada y facsimilar de Samuel Tarsicio Valencia Posada, Juan Carlos Rodas Montoya, Juan Eliseo Montoya Marín, Óscar Hincapié Grisales. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.

Pedro Robles, Antonio Elías de: "La antigua ciudad maya de Palenque en el debate ilustrado sobre la anticuaria indígena americana". *Historia y Memoria*, n.º 8, 2014, pp. 59-101.

*Recopilación de Leyes de los reinos de las Indias*. Madrid: Imprenta de la viuda de Joaquín Ibarra, 1791, 3 tomos.

Revenga Domínguez, Paula (coord.): *Arte barroco y vida cotidiana en el mundo hispánico. Entro lo sacro y lo profano*. Zamora/Córdoba: El Colegio de Michoacán/Universidad de Córdoba, 2017.

Richards, David: *Masks of Difference: Cultural Representations in Literature, Anthropology and Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Romero Sandoval, Roberto: "Una rara edición del informe de Antonio del Río sobre las ruinas de Palenque". *Estudios Mesoamericanos*, n.º 8, 2010, pp. 103-112.

Rousseau, Jean-Jacques: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza Editorial, 1990 [1.ª edición 1754].

Sánchez-Almazán, Javier I.: *Pedro Franco Dávila (1711-1786): de Guayaquil a la Royal Society: la época y la obra de un ilustrado criollo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.

Santos Pérez, José Manuel: *Élites, poder local y régimen colonial. El cabildo y los regidores de Santiago de Guatemala, 1700-1787*. Cádiz: Universidad de Cádiz/Cirma, 1999.

Stols, Eddy, Thomas, Werner y Verberckmoes, Johan (eds.): *Naturalia, Mirabilia & Monstrosa en los Imperios Ibéricos (siglos XVI-XIX)*. Leiden: Leiden University Press, 2006.

Stuart, George: "Natural History, Ethnography, and Archaeology", en Arthur Dunkelman (ed.): *The Jay I. Kislak Collection at the Library of Congress*. Washington DC: Library of Congress, 2007, pp. 173-198.

Trabulse, Elías: "Sor Juana Inés de la Cruz y Athanasius Kircher". *Vuelta*, vol. 4, n.º 38, 1980, 47-48.

— "La obra científica de don Carlos de Sigüenza y Góngora (1667-1700)", en Alicia Mayer (coord.): *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 93-123.

Urbani, Bernardo y Viloria, Ángel L. "Curiosidades para el Rey: Relación de objetos enviados en el siglo XVIII al Real Gabinete de Historia Natural de Madrid desde el Nuevo Mundo", en *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, vol. 25, n.º 52, 2002, pp. 196-220.

Vargas Llosa, Mario: "El Inca Garcilaso y la lengua de todos", en *Iberoamérica mestiza. Encuentro de pueblos y culturas. Catálogo de la Exposición*. Madrid: SEACEX/Fundación Santillana, pp. 37-48.

Villaverde Rico, María José y López Sastre, Gerardo (eds.): *Civilizados y salvajes. La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015.

# La estirpe de Cam
# Imagen e integración del indio en la fiesta virreinal

Víctor Mínguez
*Universitat Jaume I de Castelló*

## 1. La descendencia americana de Noé

El 30 de noviembre de 1680 llegó a la capital de Nueva España el virrey Conde de Paredes. Como era habitual en la entrada de virreyes de México,[1] tras desembarcar en Veracruz el nuevo representante del rey Carlos II realizó un itinerario festivo atravesando ciudades engalanadas con arcos triunfales. Al llegar a la capital, y antes de entrar en palacio, aún tuvo que cruzar otros dos arcos, uno promovido por el cabildo catedralicio y otro por el municipal. Sus programas iconográficos fueron encargados, para mayor fortuna de la memoria de este virrey, a los dos mejores escritores del Siglo de Oro novohispano, sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora, amigos entre ellos y muy respetados en la sociedad virreinal capitalina. Cada uno escribió para su respectivo arco una relación festiva que, aunque se publicaron sin estampas que los ilustrasen, nos permiten conocer el discurso simbólico —visual y literario— que ambos configuraron para exaltar al nuevo virrey.[2]

La obra de la monja jerónima sor Juana Inés de la Cruz —Juana de Asbaje— se tituló *Neptvno alegorico, oceano de colores, simvlacro politico, qve erigio la mvy esclarecida, sacra, y avgvsta iglesia metropolitana de Mexico: en las lvcidas alegoricas ideas de vn Arco Triumphal,*

1. Véase Chiva Beltrán, 2012.
2. Ha estudiado las conexiones entre ambos arcos en Mayer, 2016: 9-27.

*que consagró obsequiosa, y dedicó amante á la feliz entrada de el Exmo Señor (…) Conde de Paredes, Marquès de la Laguna (…)* (México, Juan de Ribera, s. a). Como ya he dicho, en ella la autora explica el arco triunfal con el que la Catedral Metropolitana debía recibir al conde de Paredes. Para aludir a las virtudes del gobernante y a su perfectísima nobleza, sor Juana eligió al dios Neptuno, dios de las aguas, hiperbolizando uno de los títulos del personaje: marqués de la Laguna.[3] Mediante una serie de emblemas pintados sobre los tableros del arco, la autora relata las hazañas del dios Neptuno representando con ellas simbólicamente "el ideal político de un príncipe católico: sabio, prudente, poderoso y justiciero".[4]

Por su parte, la relación festiva de Carlos de Sigüenza y Góngora lleva por título *Theatro de virtvdes politicas, qve constituyen á vn Principe: advertidas en los Monarchas antiguos del Mexicano Imperio, con cuyas efigies se hermoseó el Arco Trivmphal, Que la muy Noble, muy Leal, Imperial Ciudad de México erigiò para el digno recibimiento en ella del Excelentissimo Señor Virrey Conde de Paredes, Marqves de la Lagvna* (México, viuda de Bernardo Calderón, 1680). Sigüenza, catedrático de Astrología y Matemáticas en la Real y Pontificia Universidad de México, había dirigido cinco años antes las excavaciones arqueológicas de Teotihuacán, las primeras organizadas durante la colonia. Cuando el cabildo civil le encargó la realización del programa iconográfico de su arco, sus sólidos conocimientos históricos le permitieron idear una extravagancia: en lugar de recurrir a un dios o héroe del panteón clásico como era habitual en las entradas virreinales novohispanas —y como sí hizo sor Juana, como hemos visto—, acudió a los dioses y emperadores prehispánicos. Esta circunstancia convierte al arco del conde de Paredes diseñado por Sigüenza en un caso verdaderamente excepcional —no tenía precedentes y tampoco tuvo continuadores en esta tipología celebraticia— y por ello ha sido interpretado como una de las primeras muestras de criollismo político, una exaltación de la Nueva España como una patria con unas particularidades muy notables que se inicia con la tradición e historia anteriores a la conquista hispana. En la fachada norte, los pintores José Rodríguez y Antonio de Alvarado representaron en vivos colores al

3. Véase Hinojo Andrés, 2003; López Poza, 2003; Buxó, 2007.
4. Véase Buxó, 2007.

principal dios de los mexicas, Huitzilopochtli, y a toda la genealogía de los tlatoanis aztecas, desde Acamapitchli a Moctezuma, Cuitlháuac o Cuauhtémoc, todos ellos como muestra de las virtudes que debe tener un gobernante. Sigüenza llega incluso a ejemplificar la valentía del virrey en la de Moctezuma Xocoyotzin y su resistencia a la invasión cortesiana, como gran guerrero y terror de sus enemigos, algo realmente provocador teniendo en cuenta que estos no eran sino los actuales patrocinadores del arco, la administración hispana.

Además de reivindicar el pasado precortesiano exhibiendo en la arquitectura efímera a los emperadores aztecas, Carlos de Sigüenza quiso establecer un nexo ideológico con el arco diseñado por su amiga sor Juana, conectando ambos programas iconográficos. Y por ello explica en el Preludio III de su relación que también sor Juana, de alguna manera, exaltó el antiguo linaje prehispánico, porque "Neptuno no es fingido dios de la gentilidad sino hijo de Misraím, nieto de Cam, bisnieto de Noé y progenitor de los indios occidentales", y estableciendo para ello una secuencia humana a través de egipcios, atlantes —gobernados por Neptuno—, toltecas y mexicas.[5] Para entender este alambicado argumento recordemos que, según el Génesis, Noé, ya con quinientos años, tuvo tres hijos, Sem, Cam y Jafet, y que tras el gran diluvio estos fueron los encargados de repoblar la tierra.[6] A su vez, Cam tuvo cuatro hijos: Canaán —que repoblaría la tierra que lleva su nombre—, Misráyim —Egipto—, Kus —Etiopía— y Put —quizá Libia—. Finalmente, uno de los hijos de Misráyim sería Neftuim o Nepthuim, también conocido como Neptuno.

Habitualmente se ha querido ver en esta referencia de Sigüenza al arco de sor Juana un guiño para librarla de las críticas que él mismo había dirigido en su *Theatro de virtvdes politicas* a los autores tradicionales de arcos virreinales novohispanos por recurrir a fabulas paganas y omitir la historia americana. Pero yo más bien creo lo contrario: Sigüenza buscó en el prestigio de sor Juana un refuerzo al inusual y atrevido discurso prehispánico de su arco. Según el retórico argumento de Sigüenza, sor Juana, al elegir como protagonista a Neptuno, estaría poniendo en valor a sus ascendientes —su padre Misráyim, su abuelo Cam y su bisabuelo Noé—, y conectando al nuevo virrey con

5. Sigüenza y Góngora, 1680: 11-20.
6. *La Biblia de Jerusalén*. Gn, 10.

el supuesto poblador de la América prehispánica tras el exterminio de la humanidad decretado por Dios. ¿Y por qué entre los ascendientes de Neptuno se menciona expresamente a Misráyim, el hijo de Cam? El Génesis no menciona tierras trasatlánticas, y se limita a indicar que Misráyim engendró "a los luditas, anamitas, lehabitas y naftujitas, a los de Patrós, de Kasluj y de Kaftor".[7] Pero en hebreo, arameo y los textos neobabilónicos, Misráyim es la antigua denominación de Egipto. Y Sigüenza está asimilando en su discurso las ideas de Athanasius Kircher, con el que mantenía correspondencia —curiosamente, Kircher moriría precisamente el año de 1680 en el que México vio alzarse los arcos de sor Juana y de Sigüenza— y al que menciona como fuente autorizada en su *Theatro de virtvdes politicas*.

Recordemos que Kircher, jesuita, poliglota, erudito y científico, fue el gran especialista de la cultura barroca en los lenguajes simbólicos, y el mayor apologista de la creencia colectiva de que los ideogramas egipcios eran una escritura hermética y sapiencial, y su interpretación, un paso clave en la búsqueda de la lengua preadámica o paradisiaca.[8] Aunque no viajó nunca a América, el conocimiento de los pictogramas de las civilizaciones prehispánicas americanas a través de las informaciones que le facilitaron los miembros de la Compañía de Jesús le convencieron de que existía un vínculo entre la civilización del Nilo y las culturas precolombinas, y le estimularon en la búsqueda de ese lenguaje universal,[9] al que dedicó su obra *Novum hoc inventum quo omnia mundi idiomata ad unum reducuntur* (1660). En su gran tratado de egiptología *Oedipus aegyptiacus* (1652-1654), Kircher estableció ya un paralelismo directo entre América y Egipto, y entre los distintos argumentos resaltó la estructura piramidal de los templos mexicanos —reproduciendo en estampa el templo escalonado del dios Horcholiuos y mostrando indios adorando al Sol y la Luna (imagen 1)—, inspirada en su opinión en la arquitectura funeraria egipcia que habría sido conocida en América a través del estrecho de Bering. Esta erudita conexión transcontinental y el prestigio de que gozaba Egipto desde el Renacimiento —una vez había sido redescubierto gracias a las fuentes clásicas, a los obeliscos llevados a Roma por los césares y al hallazgo del manuscrito *Hieroglyphica*

7. Ibídem, Gn, 10, 13 y 14.
8. Véase Gómez de Liaño, 1990; Osorio Romero, 1993.
9. De la Flor, 1995: 505.

atribuido a Horapolo—, fueron los argumentos que permitieron conectar a Carlos de Sigüenza a la realeza azteca con la estirpe de Cam, a través de las figuras de Neptuno y Misráyim.[10]

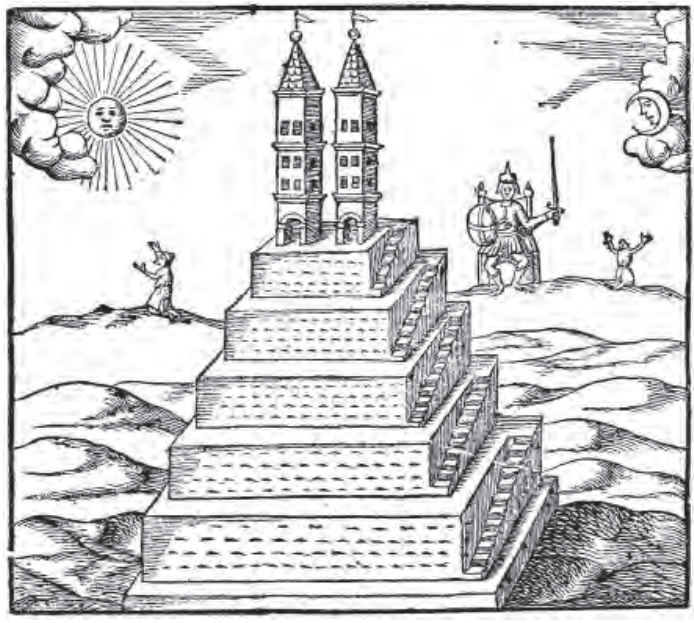

Imagen 1. Athanasius Kircher.
*Oedipus aegyptiacus*, 1652-1654.
Pirámide mexicana.

Aunque el discurso de Sigüenza es muy erudito y complejo, en realidad enlaza con la visión más popular ya desde el siglo XVI de comprender el Nuevo Mundo como una proyección del Paraíso Perdido y de reconocer a los indios como judíos, descendientes de Sem y Abraham, y especialmente a los mexicas, que como los israelitas habían vagado muchos años hasta alcanzar su Tenochtitlan/Jerusalén.[11] De ahí la floración de pinturas coloniales en las que contemplamos a Adán y Eva envueltos en una exuberante fauna y flora americana. O también las iconografías diluvianas, como, por ejemplo, la que contemplamos en la impresionante pintura de Cristóbal de Villalpando *El Diluvio* (1689,

10. Véase Rodríguez Moya y Mínguez, 2017.
11. Escalante Gonzalbo, 1999: 26-28.

Catedral de Puebla), realizada pocos años después de la publicación de las relaciones de Sigüenza y sor Juana, y en la que podemos contemplar bajo un cielo tormentoso del que emanan numerosos rayos el exterminio de la raza adámica —con la excepción de Noé y su familia, argonautas del arca— y cómo las aguas anegan edificios y naturaleza para dar paso a un mundo nuevo con nuevos pobladores (imagen 2).

Con el descubrimiento del Nuevo Mundo renació a principios del quinientos la concepción del Paraíso Terrenal como un lugar real, no meramente alegórico, pese a la contradicción que suponía que la Biblia situara el Edén en Oriente y no en Occidente. Sus ríos caudalosos y su riquísima flora y fauna hicieron que los europeos trasladaran a estas tierras ultramarinas los mitos del pasado, como el propio Edén, El Dorado, la Fuente de la Eterna Juventud, el reino de las Amazonas, el jardín de las Hespérides, la Atlántida de Platón, el reino bíblico de Ophir o Tierra Dorada, las ciudades de oro y plata de Cíbola y Quivira, el reino del Preste Juan, el país de Jauja o la Arcadia.[12] Por su parte, los franciscanos concibieron América como el lugar adecuado para establecer el Reino Milenarista en el que se cumplirían las profecías de una nueva Jerusalén, tal como defendió Jerónimo de Mendieta, autor de la *Historia eclesiástica indiana* (escrita a finales del siglo XVI, pero solo publicada trescientos años después), crónica de la evangelización de la Nueva España. Finalmente, ya en el siglo XVII el judío y vallisoletano Antonio León Pinelo, recopilador de las leyes de Indias y cronista mayor de Indias escribió *El Paraíso en el Nuevo Mundo: comentario apologético. Historia natural, y peregrina de las Indias Occidentales, islas i Tierra-Firme del Mar Occeano* (Madrid, 1656), ubicando el Edén en la selva amazónica, trazando el viaje de Noé desde los Andes hasta el monte Ararat, determinando el carácter prediluviano de los monumentos prehispánicos y reidentificando los cuatro ríos del Paraíso, que ahora serían el de la Plata, el Amazonas, el Orinoco y el Magdalena (imagen 3). Teresa Gisbert destacó la gran erudición de la argumentación paradisiaca de León Pinelo, recordando que para defender su hipótesis tuvo que consultar 780 libros hebreos y 30.000 páginas entre patrística y geografías.[13]

12. Rubial García, 2010: 72-77.
13. Gisbert, 1999: 155-161.

Imagen 2. Cristóbal de Villalpando. *El Diluvio* (1689).
Óleo sobre lámina de cobre. Catedral de Puebla. México.

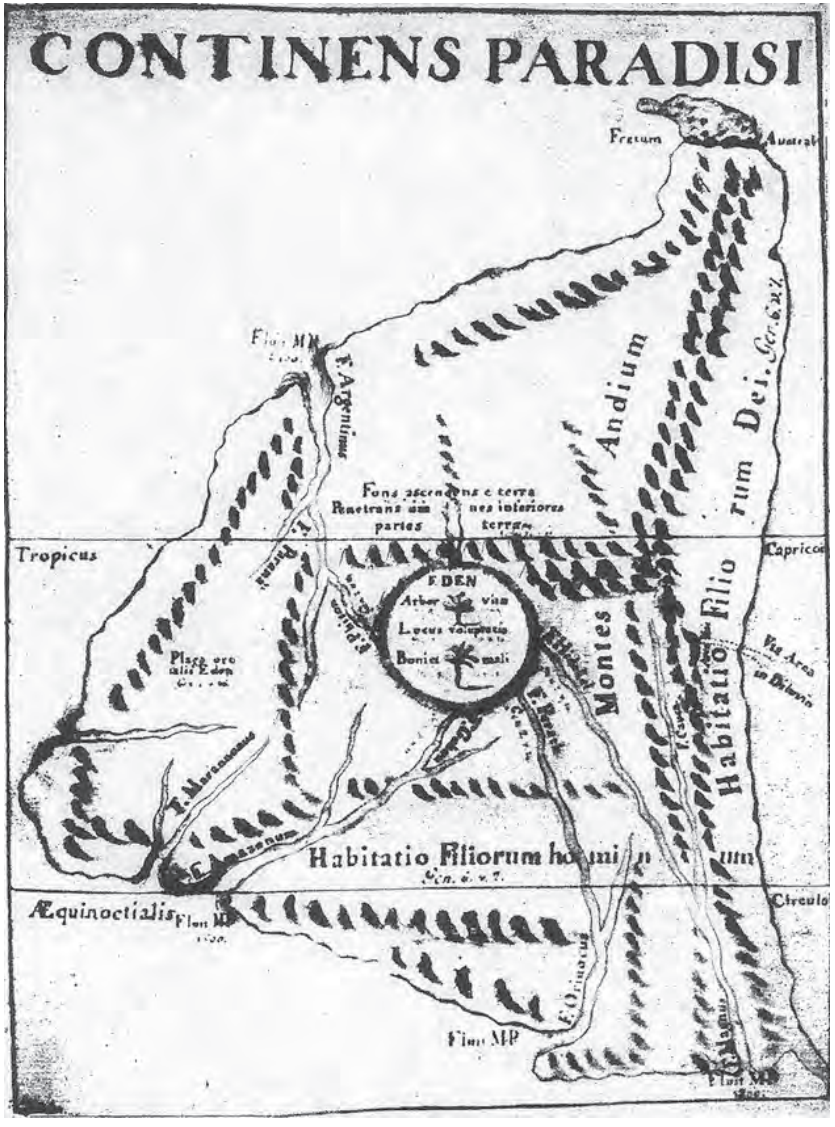


Imagen 3. Antonio León Pinelo. *El Paraíso en el Nuevo Mundo*. Madrid, 1656. *Continens Paradisi*.

Y, poco a poco, la reivindicación de la realeza prehispánica empezó a abrirse paso en la sociedad colonial, bien acogida en las comunidades indígenas. El mejor ejemplo visual de este aserto es el túmulo de Carlos II en Coatepec, cuya estructura ofrece un alto grado de mestizaje arquitectónico y decorativo. Casi todos los catafalcos que fueron estampados en láminas o dibujados corresponden a exequias oficiales organizadas por las autoridades políticas o religiosas de los virreinatos y, por lo tanto, estilísticamente son fieles a los modelos europeos. Sin embargo, la pira de Coatepec es fruto de una distinta motivación, y distintos son también los resultados formales. La comunidad indígena de la pequeña aldea mexicana de Coatepec, próxima a Puebla de los Ángeles, quiso aprovechar la muerte del último Austria para reimpulsar una súplica de exención de tributos. A tal fin enviaron a la metrópoli un testimonio escrito de las honras fúnebres que celebraron en honor del monarca, adjuntando un dibujo de la pira.[14] Si observamos dicho dibujo contemplamos un verdadero canto arquitectónico al triunfo de la muerte. Situado en el interior de lo que parece ser una capilla, el túmulo consta de dos cuerpos desproporcionados. El inferior, enmarcado por una curiosa águila imperial bicéfala escindida en dos mitades, ofrece un planteamiento muy escenográfico. Cobija un altar con un busto de un eccehomo enmarcado por leones rampantes y una nueva águila austracista. Frente al altar se sitúan dos filas de personajes sentados en dos bancos corridos, que parecen participar de las honras que celebra un sacerdote situado frente al túmulo. El segundo cuerpo, limitado por columnas, contiene la urna funeraria custodiada por dos maceros, y a izquierda y derecha, leones coronados. Otras dos columnas, situadas en los ejes de las pilastras del primer cuerpo otorgan mayor vistosidad al conjunto. La estructura parece más un altar de muertos que un catafalco regio, pues, como si se tratase de un osario, las calaveras y tibias cruzadas campean por doquier hasta el exceso: en las pilastras, en el altar, en los frisos, en las tarjas que albergan los epigramas, sobre pedestales y columnas, etcétera. Remata la arquitectura un gigantesco esqueleto alzado sobre un pedestal: apoyado sobre dos mundos, porta en su mano izquierda el escudo del legendario rey de Coatepec, aliado

14. Diseño del túmulo levantada en la iglesia de Coatepec en las exequias por la muerte de Carlos II. Archivo General de Indias, MP-Estampas 166, 1701-04-20. Véanse Mínguez, 1990; González Acosta, 2002.

de Cortés, Xocoiol Tocomingua, subrayando así la primitiva lealtad de esta comunidad indígena a la monarquía española, pero a través de la reivindicación de un caudillo precolombino (imagen 4).

## 2. El regreso del águila prehispánica

Unos años antes de que Carlos de Sigüenza diseñara el arco para el virrey Conde de Paredes otro gran intelectual novohispano, Isidro Sariñana, ideó una imagen muy particular para el catafalco que se levantó en 1666 en la catedral de México con motivo de las exequias del rey Felipe IV. Sariñana, que llegó a ser obispo de Oaxaca, escribió la relación luctuosa *Llanto del Occidente en el Ocaso del mas claro Sol de las Españas. Fvnebres demostraciones, qve hizo, pyra real, qve erigio En las Exeqvias del Rey N. Señor D. Felipe IIII. El Grande. El Exmo. Señor D. Antonio Sebastian de Toledo, Marques de Manzera, Virrey de la Nueva-España, con la Real Audiencia, en la S. yglesia metropolitana de Mexico, Ciudad Imperial del Nuevo Mundo* (México, por la Viuda de Bernardo Calderón, 1666), y fue también el autor del programa iconográfico del túmulo, un hito en la identificación simbólica entre un rey hispano de la casa de Austria y el rey Salomón, representado por medio de cuatro estatuas efímeras. Completaban el discurso simbólico del catafalco otras figuras escultóricas y dieciséis jeroglíficos dispuestos en el zócalo, que fueron reproducidos en estampa en la relación citada. Uno de ellos mostraba al águila real expulsando de su nido al águila azteca —identificada por el tunal—, a la vez que adoptaba a sus polluelos como hijos propios (imagen 5). Representaba evidentemente a los reyes de España mostrándose clementes con sus nuevos súbditos tras derrotar a la monarquía prehispánica. Fue su lema, *Rex pivs et misericors*. Y su letra:

> La Águila Real expelle vitoriosa
> Del nido a la bastarda; más piadosa
> Los polluelos, que dexa, le alimenta,
> Y adoptándolos hijos, los fomenta.
> De este modo también Reyes Hispanos
> Con los Indios, polluelos Mexicanos,
> Piadosos, y clementes siempre fueron;
> Pero todos, PHILIPPO, te cedieron;
> Pues según tus afectos paternales,
> De adoptivos, se vieron naturales.

Imagen 4. Anónimo. *Pira de Carlos II en Coatepec* (1701).
Archivo General de Indias. Sevilla.

REX PIVS ET MISERICORS
LA Aguila Real expelle vitorioſa
Del nido à la baſtarda; mas piadoſa
Los polluelos, que dexa, le alimenta,
Y adoptandolos hijos, los fomenta.
De eſte modo tambien Reyes Hiſpanos
Con los Indios, polluelos Mexicanos,
Piadoſos, y clementes ſiempre fueron;
Pero todos, PHILIPPO, te cedieron;
Pues ſegun tus afectos paternales,
De adoptivos, ſe vieron naturales.

Imagen 5. Isidro Sariñana. *Llanto de Occidente*. México, 1666. Jeroglífico en el túmulo de Felipe IV.[15]

En la cultura del Barroco el águila es una imagen polisémica, de larga vida en los lenguajes simbólicos —emblemática, alegoría, mitología, heráldica—, que incorpora evidentes referencias a los Habsburgo, el Sacro Imperio, la apoteosis clásica, el poder divino (Júpiter) y, también, como vemos en esta imagen, la realeza prehispánica. En este jeroglífico el combate de las águilas hispana y precolombina muestra la

15. *Llanto del Occidente en el ocaso del mas claro sol de las Españas. Funebres demostraciones, qve hizo, pyra real, qve erigio en las Exeqvias del Rey N. Señor D. Felipe IIII El Grande*..., México: Viuda de Bernardo Calderón, 1666.

victoria de la primera y la protección que la Monarquía Hispánica va a dispensar a los indios tras expulsar a sus reyes. Es sin duda una imagen imperialista del dominio hispano sobre América, pero también supone un reconocimiento de la estirpe de Cam, de sus antiguos monarcas y de sus actuales descendientes, ahora súbditos del rey de España.

Volvemos a encontrarnos al águila mexicana treinta y cinco años después en un jeroglífico pintado para el zócalo de la pira de Carlos II en el mismo escenario litúrgico, y que también aparece reproducido en la crónica que de las exequias realizó Agustín de Mora, *El Sol eclypsado antes de llegar al zenid. Real pyra que encendiô à la apagada luz del Rey N.S.D. Carlos II* (México, sin año). Muestra en su *pictura* al rey fallecido sobre el águila y el cactus en medio de la laguna mexicana, mientras el Sol brilla en lo alto. Es su lema *Non terret fvlgor*. Y su letra:

> El escudo de Armas de este Imperio
> De hijo de Aguila Real bien te acredita
> Quando ancioso te sube al Emisferio
> En que tu aguda vista no palpita.
> Con llegar á subirte hasta el Hesperio
> Pues tu alma mas allâ se deposita.
> Llore pues con razon el Tenoxthlino
> Pues que le falta vn Sol tan Peregrino.[16]

Si en el jeroglífico aguileño del catafalco de Felipe IV contemplamos al monarca aceptando a los indios como súbditos y practicando la clemencia con ellos, en el realizado para el túmulo de Carlos II asciende a los cielos sobre las armas mexicanas, el águila y el tunal, en su origen símbolo del imperio azteca. Recordemos que según algunas fuentes clásicas —Dion Casio y Herodiano—, en el momento cumbre de los funerales de los emperadores romanos, al tiempo que se incineraban los restos de estos se soltaba un águila que se elevaba hasta el cielo. Esta ave que transportaba el alma del emperador era la imagen de la apoteosis, pues representaba la divinización cesárea. Agustín de Mora nos aclara todavía más el significado de la composición:

16. Véase Mora, sin año.

> Todo lo comprehendia la pintùra de este Geroglyfico, pues el Aguila de las Armas de Mexico, ofrecia libremente la espalda á la Imagen del Rey Nuestro Señor, para que al tiempo, que dexaba el Ymperio, le pudiesse subir al Empyreo, y careandose de passo con los rayos replandecientes del Sol, dezia su Magestàd: Non terret fulgor. Acreditandose hijo de la Mayor Aguila del Ymperio de Alemania, y de Señor absoluto, y vnico Dueño del Ymperio de las Yndias[17]

La acreditación a la que se refiere Mora es el ritual del águila de probar la legitimidad de sus hijos mirando al Sol. En este caso es el fallecido Carlos II el que supera la prueba de enfrentar su mirada a los rayos solares, dejando así patente su realeza. Pero más allá de la retórica aduladora barroca nos encontramos de nuevo, como en el jeroglífico anterior, ante un reconocimiento expreso de la realeza prehispánica, en este caso a través de las armas heráldicas aztecas, que a principios del siglo XIX se convertirían el escudo del México independiente.

Los textos de Sariñana (1666) y de Sigüenza (1680) y las imágenes festivas que generaron apenas están separados por catorce años, y con el de Mora (sin año) cerramos el siglo XVII. Corresponden los tres a un momento muy particular de La Nueva España, que vive la transición entre los reinados de Felipe IV y Carlos II y la plenitud del de este segundo con optimismo, debido al apogeo económico que experimentó el virreinato en este tiempo gracias a la riqueza minera. Son las décadas en que los territorios ultramarinos iniciaron su edad de oro económica y cultural, ajenos hasta cierto punto al declive de la metrópoli en el concierto de las naciones europeas. Fue este un período en el que, en palabras de José Martínez Millán, se produjo la reconfiguración de la Monarquía Católica en su relación con las Indias, adquiriendo el Nuevo Mundo una relevancia política que hasta ese momento no había tenido.[18] Es por ello un contexto propicio para la recuperación intelectual y erudita del pasado prehispánico, y el consiguiente establecimiento de vínculos simbólicos con el remoto y fascinante Egipto faraónico, que tenía subyugado a los círculos humanistas europeos desde el Renacimiento.

No obstante, los textos y las imágenes vistas hasta el momento no son más que un discurso intelectual historicista desprovisto de ningún compromiso con la población indígena americana coetánea. Todavía

17. Mora, sin año: 62.
18. Véase Martínez Millán y Hortal Muñoz, 2015.

en la centuria siguiente encontraremos pinturas festivas que reflejan sin lugar a duda que los indígenas y mestizos eran razas inferiores en la sociedad colonial. Es el caso por ejemplo de la obra a José Joaquín Magón *Arco triunfal erigido en la Catedral de Puebla para la entrada del Marqués de las Amarillas* (1756, colección privada), en la que se representa la recepción del nuevo virrey bajo un gran arco triunfal, y donde las autoridades civiles y eclesiásticas son de raza blanca, mientras que el pendón de Castilla lo lleva un soldado de raza india. O aun es más evidente en la obra anónima *Festejos celebrados por D. Felipe Bartolomé Ramírez, cacique de la villa de San Miguel el Grande con motivo de la proclamación de Carlos IV* (1790, Archivo General de Indias), en la que visualizamos cómo, en el cortejo para la jura, la presencia de la raza americana se limita a indios emplumados que desfilan danzando, arrastrando carros y llevando de las bridas los caballos.

Y, sin embargo, pese a estos testimonios visuales y otros similares, y al margen del discurso intelectual reivindicativo de la realeza prehispánica, la fiesta pública fue el mejor instrumento de cohesión social y racial en los virreinatos americanos.

## 3. La fiesta mestiza

Cuando a lo largo del siglo XVI los españoles llegados a América concluyeron la conquista de las civilizaciones e imperios prehispánicos, se vieron entonces enfrentados a la enorme tarea de integrar esos inacabables territorios y a sus numerosos pobladores en el mundo occidental. Fue un proceso de culturización a gran escala, por medio del cual los vencedores impusieron a los pueblos indígenas el modelo europeo vigente en esos momentos en el viejo continente, el Renacimiento. En este proceso de asimilación jugó un papel determinante el arte: el urbanismo, la arquitectura y las artes plásticas fueron instrumentos decisivos al servicio de los conquistadores. El trazado de las nuevas ciudades, las catedrales y palacios levantados, las imágenes religiosas, los retablos y la nueva iconografía contribuyeron rápidamente a trasformar el paisaje urbano americano y el universo mental de sus antiguos habitantes.[19]

19. Reproduzco en este apartado parte de un texto mío ya publicado: Mínguez, 2003: 49-65.

Sin embargo, la culturización de América no fue un proceso unidireccional. Si bien es cierto que los españoles tuvieron a su favor todas las ventajas que otorga la victoria militar y que por ello fueron quienes establecieron el modelo cultural a desarrollar, lo cierto es que dicho modelo no consiguió ser trasplantado de Europa sin sufrir importantes modificaciones. Las sociedades indígenas siguieron fieles a tradiciones y creaciones artísticas precolombinas cuya integración en la sociedad y el arte virreinal no pudieron evitar los españoles. Además, el uso de los materiales autóctonos y la propia geografía del terreno modificó sustancialmente la nueva arquitectura, mientras que las artes plásticas fueron sometidas a un rico sincretismo iconográfico que se aplicó igualmente a nuevos soportes. La manifestación cultural que desempeñó un papel persuasivo más decisivo en las nuevas ciudades americanas fue la fiesta pública, universo simbólico y ceremonial en el que aparecían integradas todas las artes. La fiesta renacentista —y posteriormente su prolongación bajo el ciclo barroco— se adueñó periódicamente de los edificios, calles y plazas, transformando los espacios urbanos con su deslumbrante puesta en escena. Sus arquitecturas efímeras, sus pinturas y jeroglíficos, y sus ritos y entretenimientos dieron lugar a un grandioso espectáculo que debió de deslumbrar sin duda durante siglos, como también sucedía en Europa, a los habitantes de las ciudades americanas, que recibían con agrado esta alteración de su habitual vida monótona. Evidentemente, existió al principio un problema de comprensión. La fiesta europea desplegó en las ciudades virreinales durante el Quinientos unas formas estéticas y unos programas simbólicos difíciles de entender para la población indígena. Sin embargo, esta debió de quedar conmocionada y fascinada igualmente por la exótica novedad que ofrecía el rico caudal de imágenes y textos festivos. Cronistas como Cervantes de Salazar nos confirman cómo la población —españoles y naturales— asistía en masa para contemplar y admirar las estructuras efímeras levantadas para las distintas celebraciones.[20]

Lo habitual era que la fiesta americana copiase los modelos de la metrópoli. Pero frente a esa tendencia imitativa, fue precisamente el mestizaje en el arte efímero a través de la incorporación de elementos derivados de las tradiciones prehispánicas lo que proporcionó a las

20. Cervantes de Salazar, 1560: 1r y 2v.

celebraciones festivas iberoamericanas un perfil diferenciador y personal ante la homogeneidad del arte festivo europeo. Por lo tanto, en la fiesta americana la aportación popular no implica tradicionalismo como en la metrópoli, sino un enriquecimiento original debido a la particular contribución indígena. Si los españoles eran deudores de la tradición celebraticia medieval y su revisión moderna a través primero del humanismo y posteriormente de la contrarreforma, las diferentes civilizaciones amerindias poseían asimismo un rico legado festivo, como han puesto de relieve numerosos estudios arqueológicos y antropológicos. Las civilizaciones urbanas mesoamericanas precortesianas celebraban festejos permanentemente a lo largo de todo el año, algo fácil de comprender si tenemos en cuenta que solo en el México prehispánico existían más de dos mil divinidades que exigían cultos, sacrificios y ceremoniales.[21] El calendario anual azteca, el más extendido por Mesoamérica, surge de la combinación de un ciclo de 365 días —el llamado año solar, o en náhuatl, *xiuhpohualli*— y otro de 260 días —el calendario ritual, o *tonalpohualli*—. La combinación de ambas secuencias daba lugar a la Rueda Calendárica —o *xiuhmolpilli*—. El calendario de 365 días es llamado también "calendario de fiestas". El análisis de este ciclo ha permitido a algunos investigadores determinar las ceremonias festivas que día a día se sucedían a lo largo del año: al margen de algunas fiestas móviles, hubo actividades festivas de todo tipo —festines, juegos, bailes, procesiones, ofrendas, etc.— en 139 días.[22] Fuentes históricas quinientistas como la *Relación de Michoacán* (Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial) o el *Codex florentinus* —Bernardino de Sahagún, *Historia Universal de las cosas de Nueva España* (Biblioteca Medicea Laurenziana)— revelan el asombro de los españoles ante el descubrimiento del aparato festivo indígena. En el otro extremo del continente el jesuita Alonso de Ovalle, autor de la crónica ilustrada *Histórica Relación del Reino de Chile* (Roma, 1646), describe con detalle los rituales mapuches, colorísticos y ostentosos.[23]

Pronto las comunidades indígenas pasaron a participar en las procesiones solemnes que a tal efecto se organizaron, aportando a la comitiva un colorido original desconocido en Europa. Lo mismo

21. Esteva Fabregat, 1986: 144-145.

22. Rojas, 1998: 251-254.

23. Todas estas valoraciones a propósito de la importancia festiva en las culturas prehispánicas ya las he realizado en otro trabajo anterior. Véase Mínguez, 2000.

ocurrió en los festejos religiosos. Pensemos por ejemplo en la activa participación de las comunidades esclavas afro-americanas en la Epifanía o Pascua de Reyes en el Reino de Chile, una vez relacionaron al rey mago negro con el rey del Congo en otro ejemplo de mestizaje festivo espiritual.[24] Por lo que respecta a la región andina, Susan Verdi Webster ha estudiado la presencia indígena en la Audiencia de Quito durante los siglos XVII, XVIII y XIX. Agrupados en gremios o cofradías, los indios participaban activamente en festejos como los de Semana Santa o Corpus Christi. El elemento más visible eran las cuadrillas de indios danzantes que, ataviados con galas, bailaban por las calles a los sones de tambores, campanillas y chirimías. La participación de los danzantes es interpretada por esta investigadora como una manifestación de resistencia cultural y una oportunidad para los indios de expresar públicamente sus tradiciones e identidades.[25] Al analizar ejemplos de festividades celebradas en Guatemala, Cali, Perú, Costa Rica y otras ciudades y lugares, Ángel López Cantos deduce que la fiesta fue claramente un instrumento de cohesión en manos de los españoles y que sirvió para que despertara en los indios el gusto por vivir en las ciudades.[26]

Cuando se analiza la arquitectura hispanoamericana virreinal buscando en ella las aportaciones de la población indígena se mencionan rápidamente como rasgo característico destacado los motivos decorativos tomados del medio ambiente autóctono —flora y fauna—, frecuentes en fachadas y portadas de edificios, aunque también en retablos, orfebrería y pinturas. Abundaron sobre todo en el Alto Perú y en la Nueva Granada. Todos estos elementos decorativos inspirados en la naturaleza que rodeaba a sus artífices no obedecieron a una exclusiva motivación naturalista, sino que respondían en gran medida a un impulso religioso: las decoraciones de flora hispanoamericana en el barroco fueron ante todo una ofrenda a Dios.[27] Pues bien, la ornamentación vegetal también se hizo presente en el arte festivo como rasgo distintivo de la contribución indígena. Rafael Ramos Sosa destacó que los primeros arcos de triunfo levantados en el virreinato del Perú para recibir a los virreyes consistían en sencillas estructuras recubiertas "de

24. Cruz de Amenábar, 1995: 135-138.
25. Véase Verdi Webster, 2002.
26. López Cantos, 1992: 42-46.
27. Sebastián, 1990: 44-47.

verde" y engalanadas con las armas de España y de la ciudad respectiva.[28] Los arcos que jalonaban el recorrido de las entradas triunfales aparecieron en la Europa renacentista inspirados en la Roma imperial. Sin embargo, la decoración "verde" de estos arcos en América, esto es, el ornato vegetal y floral que recubre el armazón arquitectónico, es fruto tanto de la escasez de recursos como probablemente de la participación indígena en las decoraciones. Ramos Sosa recoge unas palabras del inca Garcilaso de la Vega al respecto del recibimiento que se dispensó en Lima al primer virrey, Blasco Núñez Vela (1544): las calles "estaban enramadas de mucha juncia, con muchos arcos triunfales, que como hemos dicho los indios los hacen con mucha variedad de flores y hermosura…".[29] También fueron realizados por los indios los arcos que recibieron al segundo virrey, Antonio de Mendoza (1551), lo que prueba que la intervención de la población indígena en la decoración de la ciudad no fue un hecho puntual. Los arcos "verdes" también existieron en España, pero en América los indígenas recurrieron naturalmente a la flora y la fauna autóctonas, exóticos a la mirada de los españoles. Así sucedió en los arcos levantados en 1571 en la ciudad de Cuzco para recibir al virrey, adornados con aves, mamíferos y plantas propios de la región andina.

Con todo, el elemento que evidencio mejor que ningún otro el carácter mestizo de la fiesta virreinal americana fue el factor humano: los indios e indias que formaron parte de la misma, bien representados en soportes artísticos o bien integrados como sujetos activos en cortejos, ceremonias y espectáculos.

## 4. La imagen del indio en Europa

Los estudios que se han publicado hasta la fecha destinados a determinar la iconografía del indio americano han tenido como principal finalidad detectar cual fue la imagen de este que llegó a Europa durante el siglo XVI, y por ello han utilizado básicamente como material a analizar las series de estampas realizadas por los grabadores europeos. Son imágenes más o menos inventadas obra de artistas

28. Ramos Sosa, 1992: 49.
29. Ramos Sosa, 1992: 49. Vega, 1829: 143.

que en su mayor parte no viajaron a América, como las acuarelas de Christoph Weiditz (1529), los grabados atribuidos a Jean Coussin (1557-1558), la monumental obra de Theodor de Bry (1590), o las representaciones de indios que podemos contemplar en la cartografía del siglo XVI.[30] Por su parte, las crónicas ilustradas de la conquista, como la de Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias y Nuevo Mundo* (Zaragoza, 1554) o la de Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú* (Amberes, 1554), vieron la luz en imprentas españolas y europeas, y los indios representados en las xilografías obedecían a esquemas mentales preconcebidos.[31] Si en la Edad Media los mitos de razas ignotas y seres monstruosos habitaban las fronteras asiáticas de la India y Etiopía, la nueva frontera oceánica los trasladó a América, poblando el Nuevo Mundo de cinocéfalos, acéfalos, patagones y amazonas.[32]

Santiago Sebastián, que dedicó dos monografías a la iconografía del nativo americano en el Renacimiento,[33] ya puso de relieve la dificultad de los hombres del quinientos —incluso de geógrafos, filósofos o artistas— de encajar a América en la que hasta ese momento había sido su visión del mundo, y cómo, más que descubrir, inventaron, incapaces de asimilar tantas novedades. Se trató de un proceso aún más complejo que el que había supuesto siglos antes el descubrimiento del Extremo Oriente, y que había dado lugar al *Libro de las maravillas del mundo*, atribuido con serias dudas a caballero inglés Jehan de Mandeville y una de las lecturas favoritas precisamente de Cristóbal Colón. Distinguiendo entre salvajes buenos y salvajes malos, el almirante Colón pensó que los belicosos caribes eran pueblos caníbales dependientes del Gran Kan de las estepas asiáticas, y la antropofagia, difundida por las cartas de Américo Vespucci que se publicaron ilustradas con xilografías, se convirtió para los europeos en una categoría de los habitantes de las Indias Occidentales.[34]

30. Véanse al respecto los siguientes estudios: Colin, 1988; *Actas del Congreso sobre la Imagen del Indio en la Europa de los siglos XVI y XVII*, 1990; y Rojas Mix, 1992.

31. Véase Mason, 1990.

32. Véase Flores de la Flor, 2019.

33. Véase Sebastián, 1992; Moffitt y Sebastián, 1996.

34. Véase Sebastián, 1992: 3-12.

Pero, al mismo tiempo que empezaban a circular por Europa imágenes inventadas de la realidad americana, desde los primeros años del siglo XVI llegaron a los puertos de Lisboa y Sevilla objetos artísticos del Nuevo Mundo descubierto más allá del Atlántico. Especialmente durante el reinado del emperador Carlos V, bajo cuyas armas heráldicas tuvieron lugar las principales gestas de la exploración y conquista de América, como las expediciones de Núñez de Balboa, Pedro de Alvarado, Ponce de León, Fernando de Magallanes y tantos otros, y la conquista de los reinos de México, Perú y Chile. Las derrotas de los imperios azteca e inca a manos respectivamente de Hernán Cortes y Francisco Pizarro proporcionaron un gran botín —armas, joyas, códices, máscaras, esculturas, etcétera—, que en su mayor parte fue embarcado en los galeones que desde Veracruz y Cartagena zarparon de regreso a Sevilla. Muchos de los miles de objetos que Carlos V recibió principalmente entre 1519 y 1530 los redistribuyó entre sus parientes y aliados, y viajaron hasta las cortes habsbúrgicas de Bruselas, Viena, Innsbruck o Praga estimulando el interés por la novedosa arqueología americana.

Durante los años y siglos siguientes, viajeros, intelectuales y coleccionistas que recorrieron los virreinatos españoles ultra atlánticos exploraron los nuevos territorios, visitando, estudiando y catalogando los restos urbanos y arquitectónicos de las grandes civilizaciones precolombinas, y dejando testimonio de las mismas en sus relatos y crónicas impresas. Ya en 1548, fray Lorenzo de Bienvenida informaba al príncipe Felipe de la ciudad maya de Thio (actual Mérida) y, en 1576, Diego García de Palacio hizo una primera descripción de Copán (Honduras) y Mitla al ahora ya rey Felipe II.[35] En el siglo XVII destacó precisamente la figura de Carlos de Sigüenza y Góngora, representante del humanismo neoestoico novohispano, el intelectual que en pleno Siglo de Oro reivindicaría como vimos el esplendor del México prehispánico tras haber estudiado la ciudad de Teotihuacán, presidida por las grandes pirámides del Sol y la Luna. En 1697 llegó a la Nueva España Giovanni Francesco Gemelli Carreri, procedente de Manila tras iniciar la vuelta al mundo cuatro años antes: durante un año recorrió asentamientos precolombinos mesoamericanos, visitando, por ejemplo, la gran pirámide de Cholula y las dos de

35. Alcina Franch, 1995: 44-50.

Teotihuacán. Estas dos últimas las atribuyó a los olmecas, aunque según él explica en opinión de muchos procedían de la Atlántida.[36] Visitó a Carlos de Sigüenza y a su regreso a Europa publicó su *Giro del Mondo* (Nápoles, 1699), cuyo volumen VI dedicó a la Nueva España e ilustró con bellas imágenes como la que muestra el éxodo de los aztecas hasta alcanzar el lago de México (imagen 6). Por su parte, Diego López de Cogolludo, en su *Historia de Yucatán* (1688), explica el asombro que los grandes edificios piramidales mayas despertaban entre los españoles, especialmente Chichén Itzá. Efectivamente, para los españoles, criollos y viajeros europeos que recorrieron las posesiones americanas del imperio español en el siglo XVII, y que por mera curiosidad o erudito interés se aproximaron a los restos arqueológicos de las civilizaciones prehispánicas desaparecidas, las grandes pirámides desperdigadas por toda la geografía fueron las edificaciones que más les impresionaron. Lejos aún la arqueología ilustrada posterior al hallazgo de Pompeya —y que desembocaría en el Setecientos en aproximaciones rigurosas a conjuntos mexicanos como el de Palenque—, y del rigor arqueológico ya decimonónico de Alexander von Humboldt, la contemplación de las pirámides americanas provocó en el siglo XVII asombro y admiración desde una perspectiva basada todavía en la cultura simbólica del Barroco.

Pero en el siglo XVIII la imagen del indio que se proyectó desde América a Europa fue menos fantástica y mucho más verosímil, recreada desde una perspectiva positivista, costumbrista e ilustrada. El vehículo artístico principal que la difundió fue la llamada pintura de castas —un género novohispano fundamentalmente, aunque también se produjeron obras en Quito y Cuzco—, de la que existen catalogadas más de medio centenar de series desde que el investigador francés Blanchard dio a conocer las primeras en 1910.[37] El objetivo de este género artístico fue dejar preciso testimonio visual del mestizaje humano en América clasificando los resultados de los cruces entre los distintos grupos raciales —blancos, negros e indios—, y de los sucesivos resultados de su unión hasta alcanzar frecuentemente dieciséis categorías.[38] Aunque inicialmente solo despertaron el interés de

36. Alcina Franch, 1995: 52 y 53.
37. Véase Sebastián, 1988.
38. Véase Moreno Navarro, 1973.

etnólogos y antropólogos hoy en día la pintura de castas se considera uno de los géneros pictóricos más genuinos del arte colonial, a la vez que un documento visual de primera magnitud, no solo para identificar los frutos del mestizaje racial, sino también para determinar la organización, la representación y los comportamientos de la sociedad virreinal. En estas pinturas, el indio muestra siempre un estatus social bajo, representado frecuentemente como un vendedor callejero —frutas, pescado, telas, etcétera—, y pocas veces desempeñando un oficio, mientras que la india varía mucho de posición social en función de a qué casta determinada pertenezca su pareja.[39] En alguna de estas series se diferencia entre indios mexicanos, integrados en la sociedad colonial, e indios barbaros, gentiles o apaches, semidesnudos y con plumas y arcos como en los tiempos de la Conquista.

Por lo tanto, las investigaciones dedicadas a establecer cómo se genera la iconografía del indio en la propia América han recurrido sobre todo a la estampa europea en el siglo XVI y a la pintura de castas en las dos centurias siguientes. Sin embargo, pocos se han fijado en la importante imaginería indígena que aparece en el universo de las celebraciones públicas, en los jeroglíficos que decoraron las arquitecturas efímeras que engalanaron las calles y las plazas durante la colonia, y en los carros que desfilaron por ellas. La razón sin duda es la escasez de imágenes, pues fundamentalmente nos han llegado descripciones. Pero no se ha reparado bastante en las numerosas pinturas festivas y urbanas que existen dispersas por museos, capillas y colecciones a lo largo de todo el continente, un género pictórico no considerado aún como tal, pero que merecería ser reconocido, dado su número y su relevancia. Y son estas pinturas realizadas en América las que nos muestran mejor que ningún otro material artístico la integración y la imagen del indio en la fiesta virreinal.

39. García Sáiz, 1989: 39-43.

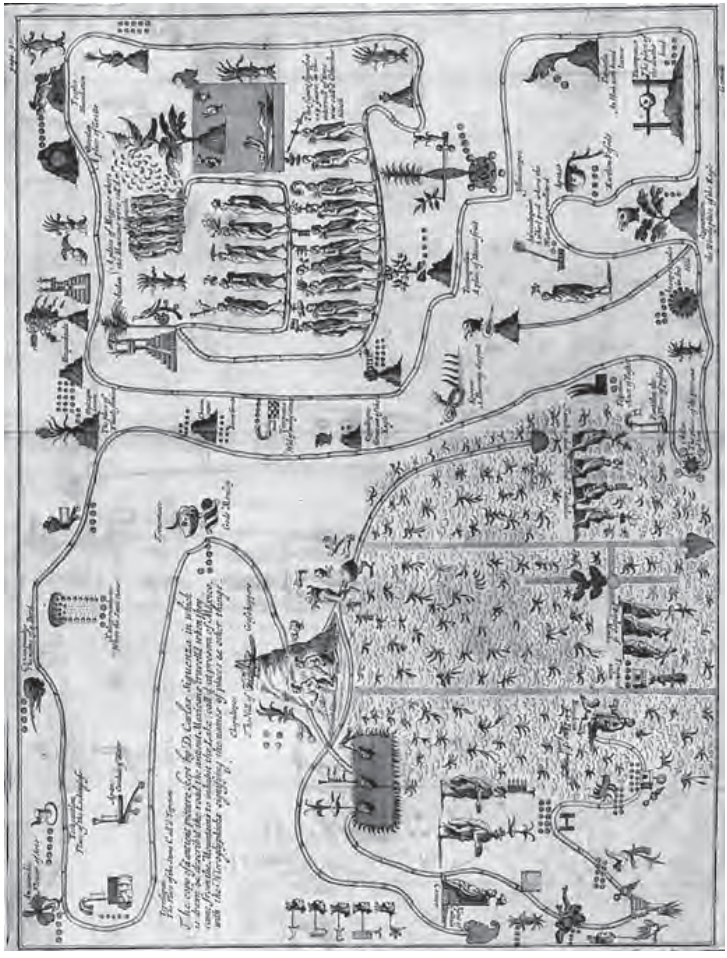

Imagen 6. Giovanni Francesco Gemelli Careri. *Giro del Mondo*. Nápoles, 1699, vol. 6. El éxodo azteca.

## 5. La imagen del indio en los jeroglíficos y las relaciones festivas

La primera aparición documentada de indios en la fiesta novohispana es muy temprana, y se produce a la vez de las dos maneras que antes mencioné: como protagonistas de los elementos decorativos de una maquina efímera y como población viva que asiste a contemplar la misma. Me refiero al catafalco levantado en 1559 en la capilla de San José de los Naturales en el atrio de la iglesia de San Francisco —alzada sobre las ruinas de Tenochtitlan para las exequias del emperador Carlos V ya citadas anteriormente. De nuevo nos encontramos detrás de la idea y escribiendo el relato de lo sucedido a un gran intelectual, en este caso Francisco Cervantes de Salazar, discípulo de Luis Vives y catedrático de Retórica de la Real Universidad de México, de la que fue su primer rector. Él fue el autor del *Tvmvlo Imperial de la gran ciudad de Mexico* (México, Antonio de Espinosa, 1560). Solo un grabado ilustra esta crónica, el del catafalco, pero en ella aparecen descritos los jeroglíficos que lo adornaban y que, como reconocía el propio Cervantes de Salazar y ya explicó Santiago Sebastián hace muchos años, bebieron entre otras fuentes de la obra canónica de la ciencia emblemática, el *Emblematum Libellus* de Andrea Alciato, publicado en Augsburgo en 1531.[40] Desarrollaron diversas temáticas, como cuadros de historia en los que se recreaba la conquista de México, composiciones alegóricas y mitológicas, representaciones fúnebres presididas por alegorías de la muerte y tumbas, y retratos de personajes contemporáneos, como Fernando el Católico, el sultán de Estambul, el duque de Sajonia, el papa Alejandro VI o los reyes de Francia e Inglaterra. Quiero reparar ahora en los primeros, porque al representar episodios de la conquista tuvieron que incorporar inevitablemente representaciones de indios prehispánicos. Las descripciones de Cervantes de Salazar son muy escuetas, pero podemos asegurar sin temor a equivocarnos que las escenas indígenas que mostraron apostaron por la veracidad antropológica, como no podía ser de otra forma dado que estas pinturas fueron realizadas por indios en una antigua ciudad india para ser contempladas —entre otros— por indios. Este hecho no deja de ser interesante porque durante el siglo xvi los europeos, incapaces de asimilar

40. Sebastián, 1992: 140-142.

las informaciones que los viajeros transoceánicos traían de América, persistieron en mantener sus estereotipos y prejuicios tradicionales poblando el Nuevo Mundo fantasiosamente de razas y pueblos monstruosos e inexistentes —cinocéfalos, acéfalos, panocios, antropófagos, cíclopes, sátiros, gigantes, pigmeos, amazonas, etcétera—.[41]

Veamos cuales fueron los jeroglíficos carolinos del túmulo catedralicio que exhibieron a los aborígenes. Se situaron en las basas de la estructura y mostraron las siguientes escenas: en uno aparecía una multitud de indios enlutados y entristecidos, portando velas en las manos, representando el dolor de los súbditos americanos por la muerte del emperador; en otro, Carlos V recibía a Hernán Cortes, empuñando la espada desnuda, y acompañado de muchos indios, aludiendo así a la conquista de México; en otro se contemplaba la ciudad de Tenochtitlan con diversos ídolos rotos y quemados arrojados del templo, y muchos indios arrodillados adorando la cruz; en otro, Moctezuma y Atahualpa, emperadores azteca e inca respectivamente, se arrodillaban alegres ante Carlos V entronizado; en otro aparecía la batalla naval que enfrentó a españoles e indios ante las puertas de Tenochtitlan, una vez los primeros habían detenido a Cuauhtémoc y sobre las cabezas de los indios se pintaron las tres furias; en el último jeroglífico en que aparecen indios se pintó a Hernán Cortés derribando el ídolo Huitzilopochtli del Templo Mayor, entre cuerpos sin vida de indios sacrificados. Como se puede apreciar, estas pinturas representan los conflictos entre españoles e indios durante el proceso de conquista. Aparecen identificados Moctezuma y Atahualpa, que aceptan de buen grado la dominación española, y hay una referencia a Cuauhtémoc, que lideró la resistencia indígena en México. Al margen de estos líderes, los indios siempre aparecen pintados en grupo. No se trata por lo tanto de representar al indígena concreto, sino al pueblo indio, a la colectividad de la nación prehispánica sometida. Estos indios aparecen —como no podía ser de otra forma tratándose de propaganda de los conquistadores— desgraciados bajo sus antiguos señores, combativos bajo el liderazgo de furias y demonios, felices tras aceptar la servidumbre y la nueva religión, y tristes al enterarse de la muerte de Carlos V. Este aparece pintado en el trono contemplando estático la conquista de México, mientras Cortés es su brazo ejecutor. Se inicia de esta forma,

41. Sebastián, 1992: 3 y ss.

mezclando historia, leyenda y propaganda, la construcción imaginaria de la fundación de la Nueva España.[42]

Y si el catafalco carolino mostró indios pintados, fue contemplado a la vez por multitud de indígenas, muchos de los cuales, en 1559, aún podían haber nacido en una era precortesiana. Cervantes de Salazar narra cómo durante los tres meses que costó levantar en México el túmulo imperial "era de ver la gente que concurría así de los españoles, como de los naturales, para ver los soberbios y suntuosos principios que llevaba. Hubo muchos curiosos que aficionados a la grandeza y majestad de su principio cada día iban a verle hasta que se acabó". Y cómo, además las exequias, se celebraron en el patio del convento pudieron contemplar el túmulo en plena ceremonia cuarenta mil hombres, "españoles y naturales".[43]

Por lo tanto, y como hemos visto en la pira imperial, ya en el siglo XVI los intelectuales novohispanos se preocuparon por adecuar la tradición simbólica occidental a la realidad americana, creando emblemas y programas con temas propios del Nuevo Mundo. Existen testimonios de la época que revelan el interés de los emblemistas novohispanos por crear un imaginario específico americano. En la carta que el jesuita Pedro Morales escribió al general de la Compañía de Jesús relatando las festividades que se hicieron en México por la llegada de diversas reliquias procedentes de Europa, aparecen descritas personificaciones de algunas provincias americanas —los ríos de Veracruz y Alvarado y las provincias de Perú y la Nueva España—.[44] Además, en uno de los arcos de triunfo levantados a tal efecto, aparecieron algunas representaciones esculpidas en medio relieve dorado en las que se descubría la laguna de México y diversos indios remando en ella.

## 6. La imagen del indio en las pinturas festivas

Como ya advertía antes, si son pocos los jeroglíficos con imágenes de indios que fueron llevados a la estampa, sí son abundantes en cambio las pinturas festivas realizadas durante los siglos XVII y XVIII

42. Sobre la construcción simbólica de la Nueva España, véanse los textos de Escalante Gonzalbo, 1999 y Cuadriello, 1999 y 2000.

43. Cervantes de Salazar, 1560: 1r y 2v.

44. Véase Morales, 1579.

—sobre todo dieciochescas— que de norte a sur encontramos dispersas por todo el continente americano. Voy a mencionar a continuación algunas de las más significativas de entre las que fueron realizadas en los virreinatos españoles, destacando en cada una la aparición de los indios —ya sea como actores o como espectadores— en celebraciones urbanas promovidas por autoridades reales, locales y eclesiásticas.

Empecemos por el lienzo de Manuel de Arellano *Traslado de la imagen y dedicación del santuario de Guadalupe* (1709, colección privada). En él contemplamos un paisaje festivo presidido por el cerro de Tepeyac y la recién construida basílica de Guadalupe, diseñada por José Durán y Diego de los Santos en un magnífico ejemplo del sincretismo de lo curvo y lo poligonal, y levantada por Pedro de Arrieta con piedra de chiluca y tezontle entre los años 1695-1709. Desde la Ciudad de México y atravesando el canal por un puente avanza solemnemente la procesión con la imagen de la guadalupana, mientras una multitud contempla la ceremonia a la vez que se distrae festejando el acontecimiento —descubrimos entre ella armatostes festivos como gigantes o tarascas y también ociosas escenas costumbristas—. La nobleza y los criollos han acudido con sus carruajes. Mestizos e indios se entremezclan en un mar de figurillas sin que se distingan unos y otros fácilmente, excepto cuando aparecen singularizadas en algunas escenas como en el baño fluvial, o cuando los intuimos acudiendo desde el campo, participando como danzantes o invadiendo el cerro sagrado. Es en definitiva una visión de la sociedad colonial festiva, construida casi a vista de pájaro, y en la que la raza indígena aparece perfectamente integrada. Una leyenda a la derecha complementa la imagen.

Otra pintura festiva interesante, en este caso anónima, es *El traslado del convento de las monjas de Santa Catalina de Siena en Valladolid* (1738, Museo Regional Michoacano, Morelia). En ella contemplamos la procesión religiosa acompañando por las calles de Valladolid de Michoacán a la comunidad femenina a su nueva morada, cerrando la marcha el obispo bajo palio y las autoridades civiles. Al fondo descubrimos la fachada del edificio monástico recién construido y diversas casas engalanadas con motivo del paso del cortejo. Pero el elemento más interesante para nosotros son los indios semidesnudos y emplumados, armados con flechas y carcaj —algunos de ellos pintados en gestos piadosos—, que escoltan la comitiva a ambos lados. También entre la multitud vemos rostros rojos contemplando la procesión.

Como la pintura anterior, también una leyenda envuelta en una orla informa sobre el motivo de la pintura (imagen 7).

Imagen 7. Anónimo. *El traslado del convento de las monjas de Santa Catalina de Siena en Valladolid* (1738). Óleo sobre lienzo. Museo Regional Michoacano, Morelia. México. Detalle.

Un tercer traslado por un entorno urbano fue pintado por Pablo José de Talavera, *Traslado de la Virgen de la Soledad y fundación del convento de Nuestra Señora de la Soledad y Santa Teresa la Nueva* (1748, templo de la Soledad, Puebla). De composición más escenográfica aún que las dos anteriores, muestra la procesión portando diversas andas con imaginería religiosa y avanzando en zigzag entre los edificios decorados de la ciudad poblana hasta las puertas del nuevo convento, por donde desaparece. En esta ocasión, los indios representados se confunden con españoles, criollos y mestizos, y solo los rostros más rojizos de algunos personajes nos permiten reconocerlos, especialmente en los tejados. La leyenda en esta ocasión es un texto ubicado en la parte inferior de la pintura, sin un marco propio.

Otra procesión religiosa pintada por mano anónima es el *Traslado de la imagen de Jesús Nazareno al Hospital de la Purísima Concepción* (1781, Hospital de Jesús, México). De nuevo la procesión avanza por un marco urbano de casas coloniales engalanadas para la ocasión y cuyos propietarios se asoman por ventanas, balcones y tejados. Como en las anteriores comitivas la participación en la ceremonia que porta las andas con el Cristo sosteniendo la cruz se organiza jerárquicamente

en función de la relevancia social de los participantes: cuanto más atrás la importancia es mayor, y así vemos a los indios abriendo el cortejo mientras hacen sonar instrumentos musicales y portan los estandartes de las comunidades participantes, y a criollos o españoles vestidos a la moda castellana acompañando la imagen de culto portando velas. La leyenda se sitúa en un óvalo a la derecha (imagen 8).

Imagen 8. Anónimo. *Traslado de la imagen de Jesús Nazareno al Hospital de la Purísima Concepción* (1781). Hospital de Jesús, Ciudad de México. Detalle.

De factura más ingenua, pero densa en información visual es la pintura también anónima *Procesión de San Juan Nepomuceno* (siglo XVIII, Banco Nacional de México). Hasta siete pasos procesionales avanzan lentamente: seis son ángeles y el séptimo, el santo titular. Y de nuevo entre los participantes y entre los espectadores descubrimos rostros de piel rojiza que delata la integración de los indios en la fiesta virreinal. El mismo comentario podemos hacer del óleo anónimo *Procesión con la Virgen de la Merced* (siglo XVIII, templo de La Merced, Morelia), donde españoles, criollos, mestizos e indios se confunden en la procesión que recorre las calles de Valladolid de Michoacán, y tan solo el color de la piel nos permite identificar la raza de sus integrantes.

La pintura anónima *Entrada del virrey Marqués de Croix*, siglo XVIII (Museo Nacional de Historia, Chapultepec), es bastante más compleja, pues nos muestra un detallado y denso mosaico de los elementos

sociales y raciales que integran la sociedad virreinal novohispana. La comitiva en este caso no es sacra, sino política y aristocrática, y se suceden en ella los carruajes y jinetes que escoltan al nuevo representante del rey de España en la Nueva España. Se representa cruzando el zócalo de la capital, en un trayecto desde el palacio virreinal hasta la catedral y sorteando el gran mercado. Multitud de personajes se distribuyen por todo el escenario, y descubrimos a los indios caracterizados como soldados uniformados, espectadores, vendedores, paseantes y sirvientes, confundiéndose con españoles, criollos, mestizos y negros.

El óleo anónimo *Entierro de indios* (siglo XVII, Museo de América), una ceremonia fúnebre que acompaña el cuerpo del difunto, es diferente a todas las anteriores porque en este caso todos los integrantes pertenecen a la comunidad india, como es lógico tratándose de los deudos, y solo el sacerdote —pero no los acólitos— es de raza blanca. Los indios visten ropas humildes, pero ya no exhiben su desnudez o penachos de plumas.

La gran pintura festiva colonial, a diferencia de las vistas hasta el momento, pertenece al Virreinato del Perú, y fue su autor Melchor Pérez de Holguín: *Entrada del virrey Morcillo en Potosí* (siglo XVIII, Museo de América, Madrid). Es el lienzo que mejor recrea el impacto de una ceremonia barroca en un marco urbano, a partir de las tres escenas representadas y diferenciadas por encuadres independientes. En ellas descubrimos la ciudad engalanada, los arcos triunfales efímeros y hasta los jeroglíficos festivos que penden de las fachadas de las casas frente a las que transita el cortejo. Hasta siete jeroglíficos policromados representan diversos temas mitológicos y clásicos como la caída de Ícaro, Eros y Anteros, Mercurio y Argos, Endimión, la Muerte cabalgando, el Coloso de Rodas y Eneas llevando sobre sus hombros a su padre Anquises.[45] Y en primer plano de la pintura contemplamos el gran cortejo, organizado jerárquicamente: músicos, soldados, autoridades locales y virreinales, escoltando todos al máximo representante del distante monarca. Los indios, en este caso andinos, los descubrimos en roles muy diversos pero previsibles: músicos, sirvientes o espectadores.

Y también en el Virreinato del Perú encontramos una serie excepcional: la que representa la procesión del Corpus cuzqueño, pintada

45. Han sido estudiados por Querejazu Escobari, 2007.

para la parroquia de Santa Ana de la capital andina (hoy en el Museo Religioso del Arzobispado del Cuzco).[46] Consta de quince lienzos —más otros cuatro que se hallan en colecciones privadas— que datan con seguridad de los años que van de 1675 a 1685, coincidiendo con el obispado de Mollinedo, representado en las pinturas, como también el monarca, un todavía joven Carlos II. Mollinedo se representa al inicio y al final de la procesión —entrando en la catedral—, lo que ha llevado a afirmar que fueron encargados por él.[47] No obstante, no hay documentación respecto al encargo, lo que ha llevado a sugerir que podrían haber sido comisionados por los caciques indios que aparecen como donantes al pie de algunos cuadros, e incluso por los indios cañaris plasmados en uno de los lienzos. De ser cierta alguna de estas dos hipótesis, otorgaría a la serie una mayor relevancia para mi propósito, pues no solo mostraría la participación indígena en el festejo religioso, sino también sería un excelente testimonio del patrocinio artístico de los descendientes de Cam durante la colonia.

Pero si los cuadros no hubieran sido encargados por indios, sí que fueron indudablemente pintados por estos. Han sido atribuidos por Mesa y Gisbert a algún pintor no identificado de la escuela de Diego Quispe Tito o bien del círculo de Basilio de Santa Cruz. Ambos indígenas fueron representantes del estilo Barroco cuzqueño, caracterizado por el gusto por los detalles, el uso del dorado ornando todos los elementos de las indumentarias y joyas, la yuxtaposición de figuras y la carencia de perspectiva. Por las dimensiones de la serie, su construcción compositiva y los primeros planos de los personajes, son el mejor testimonio de la participación india en el festejo del Corpus. Cada cuadro representa una escena de la procesión, y en ellas se mezclan arquitecturas reales engalanadas y estructuras efímeras festivas como arcos, carros y altares. Y entre los participantes —músicos, portadores de andas, religiosas— y los espectadores descubrimos representados muchos indios, y muchos de ellos girados hacia nosotros y devolviéndonos la mirada, constituyendo de esta manera una excelente galería de retratos indígenas (imagen 9).

46. Wuffarden y Bernales Ballesteros, 1996.
47. Gisbert, 2002: 118.

Imagen 9. Anónimo. Andas de los cuatro santos. *Serie del Corpus* (hacia 1680). Museo de Arte Religioso del Arzobispado de Cusco. Perú.

Otra serie cuzqueña de lienzos del Corpus es la del templo del Triunfo, datada en 1732 por Teresa Gisbert y en la que destaca el hecho de que los indios van vestidos a la española. Idéntico tema representan los cuadros del Museo de Osma en Lima y de la casa Goyeneche de Arequipa. En el Virreinato del Perú, la fiesta del Corpus se convirtió en la festividad sincrética por excelencia, y en Lima la participación de cofradías de mulatos, negros e indios con sus danzas era obligatoria. En la Audiencia de Quito, en las ciudades importantes —como la capital y Riobamba— y en los poblados rurales, la participación era muy numerosa y ruidosa.

La fiesta, como fenómeno que integraba todas las artes, se convirtió en la América hispana en una herramienta de persuasión importantísima: el universo simbólico y ceremonial servía de propagador de la ideología dominante; la escenografía urbana y los espectáculos y entretenimientos trasladaban la imagen de un mundo ordenado y gozoso. La ruptura de la rutina cotidiana permitía aligerar tensiones y la novedad de una cultura efímera europea deslumbrante debió de asombrar a los indígenas que, sin todavía comprender todos sus matices, debieron quedar admirados. Y si la fiesta servía también de catalizador de los intereses de los diferentes grupos sociales, lo fue especialmente para las comunidades de indios, pues suponía una de las pocas oportunidades de participación en el ámbito social colonial y de emprender reclamaciones que les permitieran equipararse a los españoles.

Como hemos visto, la contribución más importante de los indígenas a la fiesta virreinal se canalizó fundamentalmente en estas pinturas a través de la fiesta religiosa, principalmente mediante danzas y músicas. Los organizadores de la fiesta delegaron estas expresiones en las clases más bajas: en las regiones con esclavos africanos, en negros, morenos o pardos, y en el resto del continente en los indígenas. El baile había tenido un papel muy importante en las festividades de las civilizaciones prehispánicas, especialmente para la nobleza indígena pues esta actividad se asociaba a los estamentos privilegiados y a la identidad propia.[48] Asimismo, se respetaron algunas indumentarias festivas prehispánicas: así sucedió por ejemplo en el Corpus, donde los acólitos, además de los vestidos europeos llevaban penachos.

## 7. El retorno de los descendientes de Cam al Viejo Mundo

Volvamos de nuevo al arco del conde de Paredes diseñado por Carlos de Sigüenza en México en 1680. Como ya expliqué al principio, el sacerdote eligió como protagonistas de la máquina efímera al legendario caudillo Huitzilopochtli y a once emperadores aztecas: Acamapich, Chimalpopocatzin, Itzcóatl, Huitzilihuitl, Motecohzuma Ilhuicaminan, Axayacatzin, Motecohzuma Xoyocotzin, Tizoctzin,

48. Verdi Webster, 2002: 138.

Cuitlahuatzin, Ahuitzotl y Cuauhtémoc.[49] La incorporación a la simbología del poder virreinal de los reyes mexicas fue, como dije, una extravagancia iconográfica, pero nada inocente. Una de las construcciones simbólicas que el arte de los conquistadores proyectaba propagandísticamente desde hacía más de un siglo sobre la sociedad virreinal desarrollaba el tema iconográfico del espejo de los antepasados, es decir, la imagen dinástica de los monarcas —Habsburgo o Borbón— que gobernaban el imperio: muchos catafalcos y arcos de triunfo exhibieron retratos pintados, o más habitualmente, esculpidos, de los reyes que habían precedido al monarca reinante en el trono, dando lugar a verdaderas apoteosis familiares que, evidentemente, además de recordar a los súbditos ultramarinos las glorias austracistas, borbonas o sencillamente hispanas —a veces la genealogía se remontaba a reyes castellanos medievales— evidenciaban que la continuidad dinástica estaba garantizada, con todo lo que ello implicaba de lealtad al orden establecido. En este contexto los reyes aztecas recuperados por Sigüenza constituyeron toda una osadía política, pues establecían subliminalmente una legitimidad política prehispánica. No obstante, la perdida de otras obras suyas de carácter reivindicativo que quedaron en manuscrito —como *La genealogía de los reyes mexicanos*—, nos da entender que sus planteamientos pudieron despertar en las autoridades —eclesiásticas y locales— una cierta desconfianza.

También en el Virreinato del Perú asistimos en el siglo XVIII a una reivindicación plástica de la realeza prehispánica, por medio, en este caso, de las series dinásticas de los reyes incas pintadas por manos anónimas y conservadas principalmente en colecciones privadas y templos de toda Sudamérica. En ellas contemplamos cómo las efigies de los emperadores indios enlazan sin ruptura con los monarcas hispanos. Alfonso Rodríguez G. de Ceballos explicó que ya el virrey Francisco de Toledo envió, en 1572, a Felipe II cuatro paños de pinturas realizadas por artistas indígenas con retratos de los doce emperadores incas de la dinastía cuzqueña, poniendo de relieve el interés de la Monarquía Hispánica por la imagen de los monarcas precolombinos. A partir del reinado de Fernando VI encontraremos ya diversos lienzos anónimos con series de reyes incas en las que, al último del linaje, Atahualpa, le sucede Carlos V, y a este, a su vez, todos los herederos Habsburgo de

49. Ha sido estudiado entre otros por Maza, 1968, y Kügelgen, 1994.

la rama hispana y los primeros borbones que se sentaron en el trono español. Pero la rebelión del autoproclamado rey inca Túpac Amaru II en 1780 hizo estas series desaconsejables.[50] Un buen ejemplo de genealogía inca-hispana es el lienzo *Efigies de los emperadores incas y de sus sucesores los reyes de España* (h. 1750, iglesia de las Concepcionistas de Copacabana, Lima).

La reivindicación cultural, racial y política de la estirpe de Cam y de la realeza americana prehispánica iniciada por Carlos de Sigüenza en 1680 cruzó el océano Atlántico en la primera mitad del siglo XVIII y encontró eco en la capital del imperio, en el mismísimo centro del poder, el Palacio Real de Madrid de Felipe V. Recordemos que tras el terrible incendio que destruyó el viejo Alcázar Real de los Austrias en la Nochebuena de 1734, este monarca encargó a Filippo Juvarra, formado en Roma junto a Carlo Fontana y arquitecto en las cortes de Turín, Lisboa, París y Londres, el diseño de una nueva residencia real más acorde con el gusto italiano de la época. Fallecido Juvarra en 1736, la construcción sería finalmente llevada a cabo a lo largo de veinte años por su discípulo Juan Bautista Sachetti, entre 1738 y 1755. En 1749, unos años antes de estar terminada la fábrica, el padre benedictino Martín Sarmiento, representante de la Ilustración española y muy próximo a Benito Jerónimo Feijoo, dotó al edificio de un amplio programa iconográfico basado principalmente en la ubicación en sus fachadas de ciento doce estatuas de piedra caliza de los reyes hispánicos pretéritos y presentes —una serie que se iniciaba con Ataúlfo, el primer rey visigodo y que concluía con Fernando VI—, que posteriormente el rey Carlos III mandó retirar manteniendo tan solo las de Felipe V y María Luisa Gabriela de Saboya, las de Fernando VI y Bárbara de Braganza, y algunas pocas más.[51]

Inicialmente fueron noventa y cuatro estatuas dispuestas en la balaustrada, cuatro en la puerta principal, y treinta y seis adornos como figuras mitológicas, escudos o jarrones. Sarmiento propuso añadir cuatro emperadores romanos, diez reyes más, los dos patronos de España —Santiago y San Millán de la Cogolla— y, sorprendentemente, a Moctezuma y Atahualpa, últimos dirigentes de los imperios azteca e inca. Fueron realizadas por un amplio grupo de escultores, dirigidos

50. Véase Rodríguez G. de Ceballos, 2007.
51. Muniain Ederra, 2000; Pozuelo González, 2008.

por Juan Domingo Olivieri y Felipe de Castro. En 1754 estaban acabadas y colocadas en sus emplazamientos previstos, pero, a principios de 1760, Carlos III ordenó quitarlas en su mayoría —probablemente motivado por la renovación neoclásica del gusto, pero también por el deseo de distanciarse del reinado de su antecesor[52]— y guardarlas en las bóvedas de palacio. Allí estarían hasta 1787, cuando se inició su dispersión por Madrid y otros lugares de la península, lo que supuso la pérdida de once de las mismas.[53]

Elías Tormo, el primer historiador del arte español, y el primero que estudió las esculturas regias del Palacio Real, supo por Antonio Ponz —aunque este las vio retiradas de la cornisa—, que en la grandiosa serie había representados reyes de México y Perú. En su empeño trabajoso y erudito por localizar e identificar toda la serie, Tormo no tuvo suerte inicialmente con los monarcas americanos, pero posteriormente y tras una visita al puente de Barcas de Aranjuez encontró cuatro estatuas más, y entre ellas a Moctezuma y Atahualpa, dejando constancia del hallazgo.[54] Que nadie antes le diese razón de su paradero es un testimonio de hasta qué punto se había perdido en la memoria colectiva, y tras la Guerra de Cuba, la proyección atlántica de la Monarquía Hispánica. Y, sin embargo, en el programa iconográfico original que diseñó el padre Sarmiento no eran dos monarcas indios sino doce —seis incas y seis mexicas—, y debían ocupar un lugar preferente en las basas de las cuatro fachadas. El mismo Sarmiento nos explica la razón: "siendo el imperio de México y el del Perú las dos principales y más preciosas piedras de la corona de Su Magestad, no parecerá extraño que algunos de sus emperadores idólatras sirvan de adorno al Palacio".[55] Las estatuas de Moctezuma y Atahualpa, las dos únicas que finalmente se realizaron, fueron ubicadas en la fachada principal abierta a la plaza de la Armería, como así lo había dispuesto el propio padre Sarmiento (imagen 10).

52. Muniain Ederra, 2000: 314.
53. Pozuelo González, 2008: 26-31.
54. Tormo, 1917: 189-204.
55. Sarmiento, 2002: 237.

Imagen 10. Juan Pascual de Mena.
*Moctezuma* (1754).
Palacio Real, Madrid.

Las efigies de piedra de los soberanos de los mayores imperios prehispánicos habían sido trasladadas de Palacio al puente de Aranjuez en 1834 por petición del ingeniero Pedro Miranda, que había sustituido el viejo puente destruido en 1829 por una nueva estructura colgante.[56] En 1971 volvieron al Palacio Real, donde fueron ubicadas de nuevo en la fachada que da al patio de la Armería sobre sendos plintos redondos.[57] Allí se pueden contemplar hoy día, bajo las figuras de Felipe V, Fernando VI, Bárbara de Braganza y María Luisa de Saboya, y acompañadas de cuatro estatuas de emperadores romanos —Arcadio, Trajano, Teodosio y Honorio—. Ambos emperadores prehispánicos exhiben penachos de pluma e indumentarias y joyas indias pretendidamente veraces, además de sendas capas, y Moctezuma carcaj en la espalda, dando así testimonio de su idiosincrasia americana. A finales por lo tanto del siglo xx, como ya sucedió también a mediados del siglo xviii cuando el Nuevo Mundo era aún español, la estirpe de Cam ha regresado a Europa, representada en sus últimos reyes indígenas.

## Bibliografía

*Actas del Congreso sobre la Imagen del Indio en la Europa de los siglos xvi y xvii*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1990.

Alcina Franch, José: *Arqueólogos o anticuarios. Historia antigua de la arqueología en la América Española*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1995.

Buxó, José Pascual: "Poética del espectáculo baroco: el *Neptuno alegórico* de Sor Juana", en J. Farré Vidal (coord.): *Teatro y poder en la época de Carlos II. Fiestas en torno a reyes y virreyes*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2007, pp. 45-68.

— "Función política de los emblemas en el *Neptuno alegórico* de Sor Juana Inés de la Cruz", en *Actas del 52º Congreso Internacional de Americanistas*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007, pp. 419-436.

Cervantes de Salazar, Francisco: *Tvmvlo imperial de la gran ciudad de México*. Ciudad de México: Antonio de Espinosa, 1560.

Chiva Beltrán, Juan: *El triunfo del Virrey. Glorias novohispanas: origen, apogeo y ocaso de la entrada virreinal*. Castellón: Universitat Jaume I, 2012.

56. Pozuelo González, 2008: 359.
57. Pozuelo González, 2008: 50-53.

Colin, Susi: *Das Bild des Indianers im 16. Jahrhundert*. Idstein: Schulz-Kirchner, 1988.

Cruz de Amenábar, Isabel: *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano.* Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1995.

Cuadriello, Jaime: "El origen del reino y la configuración de su empresa: episodios y alegorías de triunfo y fundación", en Jaime Cuadriello (dir.): *Los pinceles de la historia. El origen del Reino de la Nueva España. 1680-1750*. Ciudad de México: Museo Nacional de Arte, 1999, pp. 50-107.

— "La personificación de la Nueva España y la tradición de la iconografía de los reinos", en Víctor Mínguez (ed.): *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica*. Castellón: Universitat Jaume I, 1, 2000, pp. 123-150.

Escalante Gonzalbo, Pablo: "Pintar la historia tras la crisis de la conquista", en Jaime Cuadriello (dir.): *Los pinceles de la historia. El origen del Reino de la Nueva España. 1680-1750*. Ciudad de México: Museo Nacional de Arte, 1999, pp. 24-49.

Esteva Fabregat, Claudio: "Dramatización y ritual de la fiesta en Hispanoamérica", en José María Díez Borque (comp.): *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica.* Madrid: Ediciones del Serbal, 1986, pp. 137-152.

Flores de la Flor, María Alejandra: "Amazonas, cinocéfalos y patagones. Los mitos de los descubrimientos". *Desperta Ferro*, número especial XVIII, 2019, pp. 42-45.

García Sáiz, María Concepción: *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*. Milano: Olivetti, 1989.

Gisbert, Teresa: *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural, 1999.

— "La identidad étnica de los artistas del Virreinato del Perú", en Ramón Mujica (ed.): *El barroco peruano*. Lima: Banco de Crédito, 2002, vol. I, pp. 90-140.

Gómez de Liaño, Ignacio: *Athanasius Kircher. Itinerario del éxtasis o las imágenes de un saber universal*. Madrid: Siruela, 1990.

González Acosta, Alejandro: "Un insólito túmulo del barroco popular novohispano: el de Carlos II (Coatepec, Puebla, 1701)", en Antonio Bernat Vistarini y John T. Cull (eds.): *Los días del Alcion. Emblemas, literatura y arte del Siglo de Oro.* Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 2002, pp. 295-302.

Hinojo Andrés, Gregorio: "Fuentes clásicas y renacentistas del *Neptuno alegórico*". *Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, n.º 21, 2003, pp. 177-202.

Kügelgen, Helga von: "Carlos de Sigüenza y Góngora, su *Theatro de Virtudes Políticas que Constituyen a un Príncipe* y la estructuración emblemática de unos tableros en el Arco de Triunfo", en Jaime Cuadriello (dir.):

*Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*. Ciudad de México: Museo Nacional de Arte, 1994, pp. 150-160.

*La Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.

López Cantos, Ángel*: Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Madrid: Mapfre, 1992.

López Poza, Sagrario: "La erudición de Sor Juana Inés de la Cruz en su *Neptuno alegórico*». *La Perinola. Revista de Investigación Quevediana*, n.º 7, 2003, pp. 241-270.

Mason, Peter: *Deconstructing America. Representations of the other*. London: Routledge, 1990.

Maza, Francisco de la: *La mitología clásica en el arte colonial de México.* Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Estéticas, 1968.

Martínez Millán, José y Hortal Muñoz, José Eloy (dirs.): *La corte de Felipe IV (1621-1655). Reconfiguración de la Monarquía Católica*. Madrid: Polifemo, 2015.

Mayer, Alicia: "La reconfiguración de la Monarquía Católica en Indias: tratados de príncipes en Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz". *Libros de la Corte*, n.º 4, 2016, pp. 9-27.

Mínguez, Víctor: "La muerte del Príncipe: reales exequias de los últimos Austrias en México". *Cuadernos de Arte Colonial*, n.º 6, 1990, pp. 5-32.

— "El túmulo de Carlos V en la ciudad de México. Claudio de Arciniega. México. 1599", en Joaquín Bérchez (dir.): *Los Siglos de Oro en los virreinatos de América, 1550-1700.* Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, pp. 253-255.

— "Espectáculos imperiales en tierras de indios", en Alfredo Morales (dir.): *La fiesta en la Europa de Carlos V.* Sevilla: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 234-255.

— "Efímero mestizo", en Víctor Mínguez (dir.): *Iberoamérica mestiza. Encuentro de pueblos y culturas.* Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior/Fundación Santillana, 2003, pp. 49-65.

Moffitt, John F. y Sebastián, Santiago: *O brave new people. The European invention of the American Indian*. Alburquerque: University of New Mexico Press, 1996.

Mora, Agustín de: *El Sol eclypsado antes de llegar al zenid. Real pyra que encendiô à la apagada luz del Rey N.S.D. Carlos II.* Ciudad de México: Juan José Guillena Carrasco, 1701.

Morales, Pedro de: *Carta del Padre Pedro de Morales de la Compañía de Iesus. Para el muy reverendo Padre Euerardo Mercuriano, General de la misma Compañía en que se da relación de la Festividad en que esta insigne Ciudad de Mexico se hizo este año de setenta y ocho, en la collocacion de las Sanctas Reliquias que nuosotro muy Sansto Padre Gregorio XIII les embio*. Ciudad de México: imprenta de Antonio Ricardo, 1579.

Moreno Navarro, Isidoro: *Los cuadros del mestizaje americano. Estudio antropológico del mestizaje*. Madrid: José Porrúa, 1973.

Muniain Ederra, Sara*: El programa escultórico del Palacio Real de Madrid y la Ilustración española*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2000.

Osorio Romero, Ignacio: *La luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Biología, 1993.

Pozuelo González, José Ignacio: *Guía de las estatuas del Palacio Real de Madrid*. Madrid: Ergon, 2008.

Querejazu Escobari, Lucía: "El programa emblemático alegórico en la entrada del virrey Morcillo a Potosí en 1716", en Norma Campos Vera (ed.): *La fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz: Unión Latina, 2007, pp. 149-157.

Ramos Sosa, Rafael: *Arte festivo en Lima virreinal*. Sevilla: Junta de Andalucía, 1992.

Rodríguez de la Flor, Fernando: *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*. Madrid: Alianza, 1995.

Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso: "Las series icónicas pintadas de los emperadores incas en el siglo xviii y su continuidad en la monarquía hispánica", en Víctor Mínguez (ed.): *Visiones de la monarquía hispánica*. Castellón: Universitat Jaume I, 2007, pp. 173-190.

Rodríguez Moya, Inmaculada y Mínguez, Víctor: *The Seven Ancient Wonders in the Early Modern World.* London: Ashgate/Routledge, 2017.

Rojas, José Luis de: "El calendario festivo azteca", en Herón Pérez Martínez (ed.): *México en fiesta.* Zamora: El Colegio de Michoacán, 1998, pp. 241-254.

Rojas Mix, Miguel: *América imaginaria*. Barcelona: Lumen, 1992.

Rubial García, Antonio: *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2010.

Sarmiento, Martín: *Sistema de adornos del Palacio Real de Madrid*. Edición, introducción y notas de Joaquín Álvarez Barrientos y Concha Herrero Carretero. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002.

Sebastián, Santiago: "Carlos III y las pinturas sobre el mestizaje americano". *Fragmentos*, n.º 12-14, 1988, pp. 25-31.

— *El barroco iberoamericano. Mensaje iconográfico*. Madrid: Encuentro, 1990.

— *Iconografía del indio americano. Siglos xvi-xvii*. Madrid: Tuero, 1992.

— *Iconografía e iconología del arte novohispano*. Ciudad de México: Grupo Azabache, 1992.

Sigüenza y Góngora, Carlos de: *Theatro de virtvdes politicas, qve constituyen á vn Principe: advertidas en los Monarchas antiguos del Mexicano Imperio, con cuyas efigies se hermoseó el Arco Trivmphal, Que la muy Noble, muy Leal, Imperial Ciudad de México erigiò para el digno recibimiento en ella del Excelentissimo Señor Virrey Conde de Paredes, Marqves de la Lagvna*. Ciudad de México: viuda de Bernardo Calderón, 1680.

Tormo, Elías: *Las viejas series icónicas de los Reyes de España*. Madrid: Junta de Iconografía Nacional, 1917.

Vega, Inca Garcilaso de la: *Segunda parte de los Comentarios Reales*. Madrid: Imprenta de los hijos de doña Catalina Piñuela, 1829.

Verdi Webster, Susan: "La presencia indígena en las celebraciones y días festivos", en Alexandra Kennedy (ed.): *Arte de la Real Audiencia de Quito, siglos XVII-XIX.* Madrid: Nerea, 2002, pp. 129-143.

Wuffarden, Luis Eduardo y Bernales Ballesteros, Jorge (eds.): *Una procesión del Corpus en Cuzco*. Sevilla: Unión Latina, 1996.

# El otro que ocultan los biombos mexicanos

Alberto Baena Zapatero
*Universidad de Salamanca*

## 1. Introducción

Desde que, en 1958, Edmundo O'Gorman publicase *La invención de América* se han sucedido numerosas investigaciones sobre cómo los europeos construyeron la imagen de América y sus habitantes a partir de la proyección de su propia cultura sobre lo desconocido.[1] Se trata de un tema muy rico que viene siendo trabajado de manera interdisciplinar por antropólogos, historiadores e historiadores del arte desde hace décadas. El encuentro de dos grupos humanos que hasta ese momento no se conocían no es ni mucho menos nuevo en la historia, lo cual amplía aún más el campo de estudio o las posibilidades de establecer comparaciones en el tiempo y en el espacio. De esta forma, América se presenta como un laboratorio donde discutir cuestiones que siguen abiertas hasta nuestros propios días: ¿cómo el ser humano se enfrenta a la novedad?, ¿qué mitos dominan cada cultura y cómo evolucionan a través del tiempo?, ¿de qué manera llega a aceptar y asimilar la diferencia o por qué la rechaza?, ¿hasta qué punto la definición del otro obliga a repensar lo que se sabe del mundo o nuestra propia identidad?, ¿cómo representamos al otro en nuestra cultura por medio del lenguaje o de las imágenes? Estas y otras preguntas nos dan la medida de lo fructífero que este tema puede llegar a ser y sus múltiples aplicaciones.

1. Véase O'Gorman, 1958.

Lo que pretendemos responder en nuestro artículo es de qué forma las pinturas de los biombos mexicanos de los siglos XVII y XVIII reflejaron algunos de los preconceptos occidentales asociados a América y sus naturales, así como el uso y reinterpretación que de estas ideas pudieron hacer algunos pintores criollos. Evidentemente, el resultado final que se plasmó sobre las hojas de estos muebles estuvo influido por muchos factores, entre los que se contaron las imposiciones artísticas, los condicionantes del mercado o los programas ideológicos.[2] De cualquier forma, a través de algunos ejemplares seleccionados intentaremos comprender un poco mejor la construcción identitaria de un grupo de criollos que buscaba su lugar frente a los que le rodeaban.

## 2. Los criollos en busca de su lugar en el mundo

Al referir los procesos de autodefinición de los individuos en general, los diferentes especialistas coinciden en señalar que el sujeto se interpreta siempre de manera relacional. Los seres humanos se imaginan a sí mismos contemplándose en el espejo de los otros, lo que les permite construirse socialmente en negativo.[3] Si aplicamos esta idea al proceso de identificación del criollo como grupo social, es evidente que se definió frente a indígenas y castas por su origen español, pero también frente a los peninsulares por el lugar de nacimiento, por sus intereses opuestos y por algunos aspectos de su cultura asociados a las particularidades de la vida en el Nuevo Mundo. Sobre este último caso, la investigadora Solange Alberro señaló la universalidad de los cambios que sufre cualquier desplazado: "El desarraigo inicial y la sobrevivencia en América implican necesariamente actitudes mentales y disposiciones particulares —dudas, interrogaciones, esfuerzos de comprensión adaptación, etc.—, que no podían dejar de modificar la identidad profunda del emigrado".[4]

2. Rubiés, 2008: 327-357.

3. Josep Fontana afirma que todos los hombres se definen "mirándose al espejo de los otros, para diferenciarse de ellos". En la misma línea, Roger Bartra afirma que la otredad permite al ser humano construirse socialmente en negativo. Véanse Fontana, 2000: 107 y Bartra, 2011: 1-9.

4. Alberro, 2002: 67.

Imagen 1. *Biombo de la conquista*, finales del siglo XVII. México, óleo sobre lienzo. Colección Vera Da Costa Autrey.

Los biombos mexicanos surgen al calor de la influencia de los objetos llegados de Asia por medio del Galeón de Manila. Aunque en un primer momento reinterpretaron las formas foráneas, pronto desarrollaron un lenguaje propio y se constituyeron en un original vehículo de expresión de las preocupaciones de las élites receptoras. Estas pinturas decoraron las habitaciones de las principales salas de los palacios novohispanos y sus programas iconográficos respondieron a los gustos de sus dueños. Los temas elegidos fueron muy variados, pero no faltó la presencia de "el otro", en este caso, de indígenas, que podían ser contemporáneos, del pasado o alegorías del continente. Las diferentes formas que tomaron los naturales sobre las hojas de estos muebles muestran bien a las claras el significado polisémico que pudieron tener para los españoles nacidos en América. Lo interesante para el tema que nos ocupa es que, en algunos casos, estos significados pudieron ser complementarios pero, en otros, fueron contradictorios. De cualquier manera, como veremos, la imagen del indígena que se plasmó en los biombos estuvo influida por la defensa criolla de su posición de dominio frente al indio, pero también, cada vez más, por su rivalidad con los peninsulares.

En primer lugar, analizaremos el éxito de los biombos de la conquista en Nueva España en relación con la mentalidad de los españoles americanos. Para ello necesitamos entender primero la particular manera en que estos individuos se vieron a sí mismos y a los otros. Sobre el origen de la identidad criolla, la historiografía ha debatido ampliamente y ha formulado varias teorías. En este caso nos centraremos en los paulatinos cambios de percepción que habrían experimentado los españoles sobre ellos mismos y su articulación con los demás grupos que componían la sociedad colonial. En la raíz misma de la identidad criolla estuvo la búsqueda ontológica de lo que les definiría frente a los que les rodeaban o, dicho de otra forma, la necesidad de establecer cuál era su situación con respecto a la tierra que habitaban, los indios y la España de sus antepasados.[5] Este conflicto interior, existencial, fue descrito por el escritor mexicano Octavio Paz como una "continua oscilación: los criollos eran, como los indios, de aquí y, como los españoles, de allá. El patriotismo criollo era contradictorio: amor a la tierra

5. Véase Manrique, 1981.

de ultramar y amor al terruño".[6] El historiador guatemalteco Severo Martínez Peláez describiría a los criollos como una "clase dominante a medias", caracterizados por contradicciones y ambigüedades: "frente a indios, mestizos y mulatos, ellos eran dominadores y explotadores en diversas formas: frente a las autoridades españolas eran parcialmente dominados aunque no explotados: eran partícipes insatisfechos y quisquillosos en el sistema de explotación colonial".[7]

A pesar de que en los años inmediatamente posteriores a la conquista los linajes de soldados y pobladores españoles trataron infructuosamente de conservar su endogamia frente a los nuevos emigrantes que iban llegando, muy pronto se vieron obligados a unirse. Los intereses particulares o la necesidad de conseguir nuevas rentas forzaron a estas primeras familias a organizar enlaces con comerciantes, funcionarios o simples aventureros. El nuevo grupo resultante, al margen de su origen, heredó de manera general las desilusiones y las quejas que habían caracterizado a los conquistadores, forjándose un "imaginario colectivo" que se fue ampliando como reacción a las supuestas afrentas sufridas frente a los "advenedizos". Por tanto, la condición de criollo era una autodefinición que nacía de la identificación con un relato del pasado y del presente. Para los peninsulares, las costumbres relajadas y la adaptación cotidiana al clima y las circunstancias americanas provocaban que mirasen a los criollos con desconfianza y les acusasen de estar convirtiéndose en indios. Un observador de la primera mitad del siglo XVII, el religioso Thomas Gage, señaló en la crónica de su viaje por la Nueva España las ofensas que sufrían por este motivo, pues "diariamente son insultados por los españoles, que les consideran inútiles para todo gobierno y les tachan de medio indios".[8]

La temprana alteridad que se produjo dentro del grupo de los españoles se tradujo en la circunstancia de que ambas partes se nombrasen con términos despectivos (gachupines y criollos).[9] Evidentemente, no se trató de una mera discusión semántica, manifestaba el reconocimiento de un "otro" y, por tanto, una resignificación del propio

6. Paz, 1982: 53.

7. Martínez Peláez, 1998: 29-30.

8. Gage, 1987: 69.

9. La exacerbada competencia entre peninsulares y criollos condujo a algunos investigadores a identificar en la naciente identidad mexicana una parte importante de xenofobia (Turner, 1968).

grupo. Además, es necesario decir que incluso para los contemporáneos de los hechos esta división era evidente y ocultaba motivos que iban más allá del mero lugar de nacimiento. Para el jurista Juan de Solórzano Pereira, la culpa era de los peninsulares malintencionados que "no quieren que los criollos participen del derecho y estimación de españoles".[10] Paradójicamente, a través de su descendencia los emigrantes alimentaban de nuevos miembros el grupo criollo y las nuevas generaciones se identificaban antes con el reino que con sus raíces peninsulares.

## 3. Los criollos y su relación con los otros del pasado

Los criollos se consideraban unidos y solidarios en torno a un ideal compartido, formando lo que Benedict Anderson denominó como "comunidad política imaginada".[11] En defensa de sus intereses, diseñaron un discurso histórico que les identificaba con la conquista y legitimaba sus derechos a la explotación de las riquezas del reino por delante de sus rivales europeos, aunque sus antepasados no hubieran participado de las hazañas militares que rememoraban con orgullo. Es en este contexto en el que la conquista se constituye en un género artístico genuinamente novohispano, muy popular durante la segunda mitad del siglo xvii y la primera del xviii. En el caso de los biombos tenemos noticia de siete conservados hasta la actualidad: en el Museo Franz Mayer, en la Fundación Banamex, en el Museo de Historia del Castillo de Chapultepec, en el Museo Histórico del Castillo de Miramar en Trieste, en la colección Vera Da Costa Autrey, en la colección del anticuario Rivero Lake y uno realizado en concha nácar en el Museo Nacional del Virreinato en Tepotzotlán.[12]

10. Solórzano Pereira, 1996: 609.

11. Anderson, 1993: 23-25.

12. Sobre la vinculación entre biombos e identidad criolla nos basamos en lo expuesto en Baena, 2020.

Imagen 2. Pedro de Villegas, *La conquista de México*, óleo sobre tela, 1718. Museo Histórico del Castillo de Miramar. Trieste. Italia (Pinna, 2017, p. 99).

Contrariamente a lo que sucedió con otros temas pintados en los biombos, sus autores no se inspiraron en fuentes venidas desde Europa, lo que apunta su especial relación con el virreinato. Sobre sus hojas se plasmaban de manera simultánea distintos episodios de la conquista descritos en una cartela situada en la parte inferior izquierda. Sabemos que los hechos narrados fueron imaginados por medio de la lectura de las obras de Antonio de Solís y Bernal Díaz del Castillo. Se trata, por tanto, de un ejemplo de lo que Joan Pau Rubiés calificó de "imagen mental secundaria", que no representaba un acontecimiento que hubiese presenciado directamente el pintor, sino que se trató de una recreación a partir de las crónicas y las tradiciones transmitidas durante años.[13] Esta cuestión explica la versión de los hechos que se escogió y que los momentos destacados tuviesen una especial relevancia para el discurso criollo, como el encuentro de Cortés y Moctezuma o la muerte del segundo a manos de su pueblo.

Dentro de esta narración del pasado, la conquista supone un momento especialmente propicio para escenificar de una manera simple y clara la alteridad entre españoles e indígenas. La guerra representada ofrece un mensaje fácilmente reconocible en términos maniqueos: la lucha eterna entre el bien y el mal, entre razón y superstición, entre civilizados y salvajes. En este caso, funciona perfectamente la imagen tradicional del indígena como bárbaro y salvaje. Mitos de larga duración que hunden sus raíces en el pasado grecorromano, pero que, como puso de manifiesto Roger Bartra, no dejaron de adaptarse y renovarse durante la Edad Media hasta su transposición al indio americano durante el siglo XVI. Varias eran las cualidades que definían canónicamente a estos "bárbaros": la desnudez, la lascivia, la beligerancia y los crímenes en contra de la ley natural (idolatría, sodomía y canibalismo). Además, en la literatura y el arte de la Antigüedad clásica quedó establecida la asociación de los bárbaros con características como la ferocidad, la brutalidad y la crueldad. Ya en la Edad Media estos atributos se relacionaron con el paganismo y en los biombos aparecen claramente personificados por los guerreros aztecas.

Al mismo tiempo que los criollos marcaban distancia con los indígenas, comenzaban a imaginarse como un grupo que se distinguía también de los peninsulares. Los españoles del Nuevo Mundo eran hijos de

13. Rubiés, 2008, p. 341.

la conquista, pues nacieron del nuevo orden social que se impuso sobre los vencidos, pero, al mismo tiempo, eran americanos por nacimiento. Para tratar de entender cómo se relacionaron los criollos con las culturas que les rodeaban partiremos de las tres categorías que utilizó Lévi-Strauss en su libro *Raza y cultura* para organizarlas. En primer lugar, refiere las que han existido a la vez en un tiempo anterior al suyo y en un espacio distinto del que ocupa una sociedad determinada. Para los criollos sería el caso de la civilización grecorromana, origen y referente incuestionable del mundo occidental, incluido el americano. En segundo lugar, tendríamos las culturas que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio pero que han sido anteriores en el tiempo, como sucedería con el pasado prehispánico al que lentamente se irían aproximando. Por último, estarían las culturas que son contemporáneas, pero que se encuentran situadas en otro lugar del globo.[14]

Teniendo esto en cuenta es posible explicar que, si bien la guerra representaba la dicotomía entre españoles e indígenas, paradójicamente la victoria también colocaba a los criollos como herederos de dos culturas, la europea y la americana. Esta interpretación se condensó en un único momento histórico, el encuentro de Cortés y Moctezuma en una de las calzadas del lago Texcoco, siempre presente en los biombos de la conquista y al que el pintor Juan Correa dedicaría un rodaestrado. El acontecimiento era imaginado por los criollos como la reunión pacífica de españoles e indígenas que antecedería a la cesión voluntaria de la soberanía del *tlatoani* al emperador Carlos V, lo que a su vez presentaba las acciones militares posteriores como la inevitable defensa del nuevo señor del reino.[15]

La supuesta cesión voluntaria del reino por parte de sus antiguos señores y el hecho de habitar el mismo territorio produciría sobre los criollos el efecto de que, sin dejar de reivindicar los méritos de la conquista, comenzaran la lenta y difícil identificación con el pasado prehispánico. Como es lógico, este cambio conllevó una forma diferente de imaginar al indio prehispánico, al igual que la conexión con el continente animó a sus pintores a introducir pequeños cambios sobre los grabados de América que llegaban desde Europa. Si para los europeos el rey representaba al reino, Moctezuma era la personificación del

14. Véase Lévi-Strauss, 1999.
15. Katzew, 2011: 161.

México antiguo. Por este motivo, en todos los casos en que se muestra su encuentro con Cortés, el *tlatoani* combina ornatos indígenas como las plumas con atributos de la realeza provenientes de la tradición europea. Así, el monarca indígena salía al encuentro de los españoles bajo palio y en un trono barroco, luciendo un cetro y una corona, y como si de un emperador romano se tratase, adornado por coraza y grebas.[16] Evidentemente, se trata de una reconstrucción imaginaria del pintor que pretendía dignificar la figura de Moctezuma por medio de su asimilación tanto al pasado clásico como a las monarquías modernas.

El significado de la imagen "europeizada" del *tlatoani* contrasta con aquella que por las mismas fechas plasmó el pintor novohispano Antonio Rodríguez para Cosme III de Médicis, gran duque de la Toscana. Asesorado por el erudito Carlos de Sigüenza y Góngora, Rodríguez realizó una aproximación supuestamente más realista del gobernante mexica, al que exhibió como un guerrero armado de lanza y escudo de plumas.[17] Las diferentes maneras de representar a este personaje pueden explicarse en función de los intereses de los distintos destinatarios o por el proyecto político que estuviese detrás de la mano del pintor. En este caso, como el investigador Jaime Cuadriello apuntó, un Moctezuma más "fidedigno", orgulloso y guerrero se adaptaba mejor a la curiosidad europea por el pasado americano que a los intereses criollos.[18]

Por otra parte, para el criollo existía también otro indio que situaba fuera del tiempo y del espacio, el que protagonizaba las alegorías de América que, como americanos de nacimiento, también les representaba. No obstante, aparentemente, los criollos asumieron sin conflictos epistemológicos el contraste entre la realidad que conocían y la imagen de América estereotipada que llegaba desde Europa, aunque trataran de introducir pequeños matices. En el caso de los biombos, la alegoría del Nuevo Mundo se encuentra incluida en el tema general de las cuatro partes del mundo, del que existen aún tres ejemplares, dos atribuidos a Juan Correa que se conservan en la Fundación Banamex y en el Museo Soumaya, y otro anónimo en el Museo de Navarra.

16. Véase Carballo, 1975.

17. *Retrato de Moctezuma*, Antonio Rodríguez, 1680-1691. Museo Degli Argenti, Florencia. Esta misma imagen se encuentra en las ediciones venecianas de la *Istoria della conquista del Messico* de Antonio de Solís. Véase Cuadriello, 2004: 111 y 113.

18. Cuadriello, 2004, pp. 111-112.

Imagen 3. *Biombo con el encuentro de Hernán Cortés y Moctezuma*, Juan Correa, finales del siglo XVII, óleo sobre lienzo. Fundación Banamex, México.

Imagen 4. *Biombo con las cuatro partes del mundo*, Juan Correa, finales del siglo XVII, óleo sobre lienzo. Fundación Banamex, México.

Los ejemplares de Juan Correa fueron pintados a finales del siglo XVII y sabemos que se basó en los grabados de Guillaume de Geyn sobre la serie de pinturas que Charles Le Brun hiciera para Luis XIV.[19] Cada uno de los continentes aparece representado por una pareja vestida de gala y un animal alusivo a su fauna. Si se comparan los dos biombos se detecta cierto deseo del pintor por enaltecer su propio continente. Ambos ejemplares se basaron en la misma fuente, pero el de la Fundación Banamex introdujo diferencias sustanciales en la composición. La alegoría tradicional del indígena amazónico con la que se solía identificar a América, reconocible en los grabados originales y en el ejemplar del Museo Soumaya, incorpora nuevamente a su vestimenta algunos elementos de tradición clásica. En su afán por destacar lo que distinguía al Nuevo Mundo del resto, resulta significativo que en el biombo de la Fundación Banamex se optase por la alegoría de un indígena romanizado, en vez de crear una imagen propia relacionada directamente con los conquistadores. Es posible suponer que esa dignificación del pasado contribuyó a que los criollos pudieran identificarse con una alegoría personificada por un miembro de otro grupo étnico considerado inferior y pagano. De ser así, el lento proceso de valorización de la historia prehispánica habría logrado la asociación con el reino a través de la figura de un indígena mítico y alejado en el tiempo. Sería, por tanto, un pasado clásico americano que contraponer al de griegos y romanos. No obstante, también pudo ser que esa "constante oscilación" a la que se refería Octavio Paz hiciese que el criollo juzgase que origen y territorio de nacimiento no eran siempre la misma cosa, sintiéndose ajeno a la representación de América.

Al mismo tiempo, frente al discurso imperial de empoderamiento europeo, la investigadora Elena Isabel Estrada observa que los cuatro continentes se sitúan aquí en una aparente relación de igualdad, sugiriendo una idílica concordia entre cristianos, paganos e infieles.[20] Desde América esta distribución podría interpretarse como una manera de elevar la posición e importancia del Nuevo Mundo frente al discurso que argumentaba su inferioridad. No obstante, los lugares centrales siempre son ocupados por Europa y Asía, y en otros biombos sobre el tema se subrayan muchos de los prejuicios sobre América.

19. Véase Joris de Zavala, 1994.
20. Estrada, 1994, pp. 491-522.

En el ejemplar conservado en el Museo de Navarra, los continentes aparecen representados como mujeres subidas en carros triunfales entre las diosas Ceres y Flora, nuevamente sin jerarquía aparente.[21] Sin embargo, América no aparece romanizada, sino con el pecho desnudo y sujetando un arco con flechas. Además, la caracterización moral peyorativa del territorio se muestra detrás de la alegoría, donde se sitúa un grupo de salvajes indígenas desnudos y caníbales. En este caso, los "indios salvajes" del fondo justificarían implícitamente la labor civilizadora y evangelizadora del imperio español. Almerindo Ojeda compara la composición del biombo con los grabados de Julius Goltzius que le sirvieron de inspiración, señalando varias diferencias interesantes que explican la sutil adaptación realizada por el pintor novohispano.[22] En primer lugar, junto a los caníbales se muestran tres indígenas vestidas con huipiles, una prenda típicamente mesoamericana, además, a la mujer que alegoriza a América se le pone el pelo corto y se le añaden unos collares de cuentas rojas, comunes entre las joyas que adornaban a las indígenas de los cuadros de castas. Asimismo, uno de los caníbales se pinta aquí con un bastón de mando, un manto de piel y un tocado de plumas, atributos que podrían aludir a la realeza prehispánica.[23] La superioridad europea se manifiesta por la incorporación de la lechuza, símbolo de la inteligencia. Por último, junto a la diosa Flora se muestran frutos típicamente americanos como las mazorcas de maíz o los granos de cacao, símbolos de la riqueza natural del nuevo continente.[24]

21. Estos carros triunfales se basarían en los triunfos de Petrarca, cuya difusión en Nueva España queda demostrada por su representación en las pinturas de la Casa del Deán de Puebla. Además, cada continente aparecería con un animal característico según el modelo difundido por Cesare Ripa. Véase Cuadriello, 2009.

22. Ojeda di Ninno, 2015: 853-860.

23. Ojeda di Ninno, 2015: 853-860.

24. Ojeda di Ninno, 2015: 853-860.

Imagen 5. *Biombo de los cuatro continentes*, finales del siglo XVII, óleo sobre lienzo, Museo de Navarra, Pamplona.

Imagen 6. *Biombo con desposorio indígena y palo volador*, 1690. Los Angeles County Museum of Art (LACMA).

## 4. Los criollos y su relación con los otros del presente

Si la identificación de los criollos con América pasaba por el lugar de nacimiento compartido con los indios del pasado y la herencia política que supuestamente les habrían legado, como grupo dominante no podían confundirse con los indios del presente. Por tanto, era forzoso separar a ambos rompiendo su continuidad. En muchos de los biombos conservados aparecen los naturales en escenas cotidianas y ambientes relajados en los que conviven con los españoles en una aparente armonía. Sobre sus hojas, miembros de diferentes grupos sociales comparten los lugares más emblemáticos de la ciudad, sus calles y canales, la plaza en frente del palacio virreinal, la alameda o Chapultepec. Para Gustavo Curiel y Antonio Rubial estas escenas costumbristas tendrían "la intención de enaltecer las cosas propias de la tierra".[25] A pesar de presentar escenas distendidas, cada personaje aparece en el lugar que le corresponde y desempeña su papel. Los criollos son los verdaderos protagonistas, haciendo alarde de todos sus atributos de poder económico, mientras que los indígenas se exhiben como un elemento "folclórico" que completa el paisaje y confiere al reino su singularidad. Se muestra al indígena porque no es considerado una amenaza para el orden colonial y es utilizado en la construcción del discurso de las élites locales.[26]

La representación que los criollos hacían del mundo americano que les rodeaba fue aún más evidente en el caso de los tres biombos conservados con bodas indígenas, dos de ellos de finales del siglo xvii y otro más del xviii.[27] En los primeros ejemplares encontramos la ceremonia del palo volador, el juego del tronco con los pies y danzas indígenas conmemorando la salida de los novios de la iglesia. Las escenas se pueden integrar en una tradición temática europea y en su curiosidad por los ritos prehispánicos, pero tiene también una lectura local. Ilona Katzew sugiere que el mantenimiento de estas tradiciones desvinculadas del paganismo original permitiría atenuar el impacto de la conquista en los modos de vida del indio y garantizar su lugar en la

25. Curiel y Rubial, 1999: 24.

26. Katzew, 2011: 169.

27. Los ejemplares del siglo xvii pertenecen al Museo de Los Ángeles y al Museo de América de Madrid, mientras que el del xviii forma parte de la Colección Buch Molina.

nueva sociedad colonial.[28] Asimismo, la autora afirma que las escenas de bodas en Nueva España tenían la finalidad de demostrar el éxito del proyecto civilizador en América frente a los ataques europeos que ponían en cuestión la capacidad de los naturales para recibir la fe cristiana y ser hispanizados.[29]

La acción de los dos biombos del siglo XVII transcurre sobre un fondo neutro que remite a la influencia flamenca de Joachin Patinir, lo que refuerza la necesaria utilización del indio como elemento identificador del paisaje americano. Por tanto, eran precisamente los naturales los que distinguían América de Europa y, en último caso, al criollo del peninsular. Al mismo tiempo, estas imágenes expresaban lo que Severo Martínez denominó como "la patria del criollo", que no es otra cosa que la manera en la que los criollos imaginaban que debía ser la Nueva España.[30] El pintor no tiene ningún interés en pintar un cuadro que refleje la situación de explotación que vivían las poblaciones originarias o que denuncie los abusos que sufrían, por el contrario, aparecen disfrutando de sus juegos y bailes. Cuando esta imagen de concordia social se rompe es precisamente para mostrar uno de los prejuicios que les eran atribuidos a los naturales, el alcoholismo. En el ejemplar del Museo de América se sitúan, en la parte central, dos indígenas que se pelean después de haber bebido pulque.[31] Recordemos que la pereza y la inclinación a todo tipo de vicios, como el consumo excesivo de alcohol, eran defectos que justificaban el trabajo forzoso, ya que al mantenerlos ocupados se evitarían conflictos. Los criollos aparecen en la escena manteniendo una cierta distancia, como observadores de los festejos indígenas. A la inferioridad material y moral de los naturales se contraponía la fortuna y sofisticación de un grupo privilegiado que se integraba en el ambiente americano del que formaban parte y del que se sentían orgullosos. No en vano, el criollismo defendería la idea de que eran más aptos para ocupar los cargos americanos porque conocían mejor la tierra.

28. Katzew, 2011: 155.

29. Katzew, 2011 173.

30. Véase Martínez Peláez, 1998.

31. También en el biombo titulado *Alegoría de la Nueva España* (Fundación Banamex), aparece en la esquina superior derecha una pelea de indígenas en frente de una pulquería, Sandoval, 2007: 120. Los indígenas vendiendo o consumiendo pulque son comunes en otros biombos con escenas costumbristas, como el que muestra vistas de la Ciudad de México de la Colección Rivero Lake.

Imagen 7. Detalle del *Biombo del palo volador*, siglo XVII, óleo sobre tela. Museo de América de Madrid.

En la misma línea de los anteriores, el biombo de la Ciudad de México de la Colección Rodrigo Rivero Lake, pintado durante la segunda mitad del siglo XVIII, muestra un cuadro animado de la vida en Nueva España bajo un fondo rojo poblado de aves fénix y volcanes. A tenor de las leyendas que se incluyen en la composición podemos suponer que el autor anónimo de este ejemplar estaba interesado en describir los principales lugares de la ciudad junto al conjunto de habitantes que los poblaban y sus costumbres. Así, tras las criollas que pasean cerca de la catedral no faltan las esclavas negras o las vendedoras indígenas. Además, se identifican a varios naturales y sus oficios. Así, podemos observar a "indios panaderos", "indios vendiendo nuezes", "india tamalera", "indio correo", "indio carbonero", "un indio sacando el pulque de los maguey", "requesoneros", como si de una taxonomía de oficios asociados a los naturales se tratase.

Imagen 8. Detalle del biombo de la Ciudad de México, anónimo, óleo sobre tela, segunda mitad del siglo XVIII. Colección Rodrigo Rivero Lake.

Imagen 9. *Biombo con casamiento indígena y paseo de la Viga*, siglo XVIII, óleo sobre tela. Colección Buch Molina.

Por último, en el ejemplar del siglo xviii con casamiento indígena en el canal de la Viga (Ixtacalco) de la Colección Buch Molina, el ambiente que se presenta es diferente. Los ritos de origen prehispánico son sustituidos por corridas de toros y escenas dominadas por el ocio de los españoles, que aparecen paseando en canoas, tocando música, comiendo dulces y bebiendo alegremente. Para Ilona Katzew este cambio reflejaría las transformaciones producidas por las Reformas Borbónicas y sus esfuerzos por secularizar el entretenimiento público.[32] En nuestra opinión, aun reconociendo la influencia de las medidas, consideramos que se trata de un fenómeno que viene de lejos y que tendría que ver con la forma en que los miembros de la élite novohispana deseaban ser vistos pues, a pesar de que muchos carecían de títulos nobiliarios, se consideraban como una aristocracia americana. Esta manera de imaginarse les empujaba a imitar los comportamientos asociados a la nobleza europea a la que pretendían equipararse y es lógico que quisieran dejar testimonio de sus hábitos privilegiados. Además, el orgullo urbano de muchos de los vecinos de la ciudad les animaba a encargar escenas de los lugares emblemáticos de la misma donde los españoles disfrutaban de su tiempo rodeados de sirvientes y vendedores indígenas.[33]

## 5. Consideraciones finales

Cuando los biombos de la conquista o los de las cuatro partes del mundo fueron realizados, entre finales del siglo xvii e inicios del xviii, la identidad criolla se encontraba en un momento embrionario, no obstante, ya hacía tiempo que había comenzado el paulatino proceso por medio del cual acabaría definiendo un yo opuesto al indio y al español europeo.

32. Katzew, 2011: 173.

33. Pedro de la Peña, maestro de sastre, comerciante y propietario de una tienda de menudencias, tenía entre sus propiedades "Un biombo de estrado con trece tablas de vara y media de alto bien tratado y en el pintada Xamaica apreciado en veinticuatro pesos". Posiblemente se trataría de una pintura del paseo de Jamaica, lugar de ocio de la aristocracia mexicana. Archivo General de la Nación, Civil, vol. 1832, exp. 1, ff. 13r y F13v.

Desde el principio, el criollo fue, por definición, un individuo desubicado y contradictorio. Las pinturas de los biombos fueron una expresión más de su particular manera de situarse en el mundo, siempre muy relacionada con aspiraciones políticas frente a los odiados "advenedizos". El criollo era, en primer lugar, español, como demuestra el hecho de que su herencia cultural le remitiese constantemente al pasado clásico, la tradición medieval y el catolicismo, pero también era, por origen, americano, lo que le hacía víctima de los prejuicios europeos sobre el nuevo continente, aquellos que reproducían una y otra vez las alegorías de América. Atrapados en esta encrucijada, los criollos se representaron a sí mismos en función de códigos culturales occidentales, en parte porque era la única manera de que fueran reconocidos como iguales por los otros europeos.

En un primer momento, se exaltó el valor guerrero del indígena "salvaje" mientras se defendía la misión sagrada de la conquista. Cuanto mayor fuese el imperio destruido, más grandes serían los servicios a la Corona de sus antepasados. Al mismo tiempo, sin dejar de recordar la brutalidad de los sacrificios humanos o el canibalismo practicado por los naturales, la figura de Moctezuma sirvió para revalorizar el pasado azteca, glorioso antecedente prehispánico del reino, y reivindicar la importancia del virreinato en el conjunto de la monarquía. De esta manera, los biombos alternaron la vieja imagen del salvaje con la del noble dotado de dignidad y cualidades que interesaba a los criollos, reflejando las contradicciones que caracterizarían su personalidad en los años posteriores. A lo largo del siglo XVIII, la imagen que los criollos construyeron del indio del pasado fue transformándose, hasta llegar a negar su supuesto salvajismo frente a los ataques de los ilustrados europeos. Este fue el caso del jesuita e historiador Francisco Javier Clavijero, que respondió a "ciertos críticos que imaginan reducido a los límites de Europa el imperio de la razón".[34] En su *Historia antigua de México* dejó claro por qué las sociedades prehispánicas no se ajustaban a la categoría de salvajes que se arrastraba desde el pasado:

> Bárbaros y salvajes llamamos hoy día a los hombres que, conducidos más por capricho y deseos naturales que por la razón, ni viven congregados en sociedad, ni tienen leyes para su gobierno, ni jueces que ajusten sus

34. Clavijero, 1987: 201.

> diferencias, ni superiores que velen sobre su conducta, ni ejercitan las artes indispensables para remediar las necesidades y miserias de la vida; los que, finalmente, no tienen idea de la Divinidad, o no han establecido el culto con que deben honrarla.
>
> Pues bien, los mexicanos y las demás naciones de Anáhuac, así como los peruleros, reconocían un Ser Supremo y omnipotente, aunque su creencia estuviese, como la de otros pueblos idólatras, viciada con mil errores y supersticiones. Tenían un sistema de religión, sacerdotes, templos, sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad. Tenían rey, gobernadores y magistrados, tenían tantas ciudades y poblaciones tan grandes y bien ordenadas, como haremos ver en otra disertación; tenían leyes y costumbres, cuya observancia celaban magistrados y gobernadores; tenían comercio y cuidaban mucho de la equidad y justicia en los contratos; tenían distribuidas las tierras y asegurada a cada particular la propiedad y posesión de su terreno; ejercitaban la agricultura y otras artes, no solo las necesarias a la vida, sino aun las que sirven solamente a las delicias y al lujo. ¿Qué más se quiere para que aquellas naciones no sean reputadas bárbaras y salvajes?[35]

En el siglo XVIII los criollos transitaban por el camino que les conduciría a la identificación con el indio noble del pasado lejano, no obstante, este proceso debía hacerse con los cuidados necesarios, ya que sus descendientes seguían vivos y se podía llegar a argumentar que formaban una misma categoría. No por casualidad, los peninsulares que arribaban a Nueva España acusaron a los criollos de estar transformándose en indios debido a la influencia del nacimiento y la vida en América, por lo que se vieron obligados a adoptar una posición defensiva. De esta forma, los pintores novohispanos también utilizaron los biombos para representar el paisaje americano y a sus habitantes, el indio cotidiano y contemporáneo que poco tenía que ver con el del pasado. Se trataba, sin duda, de un esfuerzo más por autorrepresentarse a sí mismos y al mundo que les rodeaba. Evidentemente, los criollos tenían un conocimiento de primera mano del nuevo continente que con frecuencia no se correspondía exactamente con las descripciones publicadas por viajeros europeos de paso o con las imágenes de los grabados en las que se basaron los artistas locales. En este sentido, los biombos ofrecieron escenas frescas y originales de la vida en América que probablemente se aproximaban más a la realidad observada por

35. Clavijero, 1987: 525.

los pintores, aunque, como vimos, el resultado final que se plasmó sobre sus hojas siempre acababa matizado por los filtros culturales y los intereses de las élites locales. Es precisamente la mezcla de elementos costumbristas y naturales con prejuicios españoles la que permite continuar reflexionando sobre la mentalidad de aquellos que pintaron los biombos o los encargaron para colocarlos en sus salones.

## Bibliografía


Alberro, Solange: *Del gachupín al criollo, o de como los españoles de México dejaron de serlo*. Ciudad de México: El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, 2002.

Anderson, Benedict: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Baena, Alberto: "Biombos mexicanos e identidad criolla", *Revista de Indias*, 2020, vol. LXXX, n.º 280, pp. 651-686

Bartra, Roger: "Antropología del cerebro: determinismo y libre albedrío". *Salud Mental* 34: 1. Ciudad de México: Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, 2011, pp. 1-9.

Carballo, Manuel: *El biombo de los cuatro continentes*. Ciudad de México: Editorial Jus, 1975.

Clavijero, Francisco Javier: *Historia antigua de México*. Ciudad de México: Porrúa, 1987.

Cuadriello, Jaime: "Biombo novohispano", en *Museo de Navarra. Colección abierta. Adquisiciones 2006-2008*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2009, pp. 32-37.

— "Moctezuma a través de los siglos", en Víctor Mínguez y Manuel Chust (eds.): *El imperio sublevado. Monarquía y naciones en España e Hispanoamérica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 95-122.

Curiel, Gustavo y Rubial, Antonio: "Los espejos de lo propio: ritos públicos y usos privados en la pintura virreinal", en *Pintura y vida cotidiana en México 1650-1950.* Ciudad de México*:* Fomento Cultural Banamex, 1999, pp. 22-95.

Estrada, Elena Isabel: "Pavana en un biombo de la Indias", en Elisa Vargas Lugo (coord.): *Juan Correa. Su vida y su obra. Repertorio Pictórico* vol. IV, segunda parte. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994, vol. 4, pp. 491-522.

Fontana, Josep: *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica, 2000.

Gage, Thomas: *Viajes por la Nueva España y Guatemala*. Madrid: Historia 16, 1987.

Joris de Zavala, Huguette: "Un paravent peint en Nouvelle-Espagne par Juan Correa d'après Charles Le Brun", en Elisa Vargas Lugo (coord.): *Juan Correa. Su vida y su obra. Repertorio pictórico*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994, vol. 4, pp. 523-537.

Katzew, Ilona: "'Remedo de la ya muerta América': The Construction of Festive Rites in Colonial Mexico", en Ilona Katzew (ed.): *Contested Visions in the Spanish Colonial World.* New Haven/Los Angeles: Yale University Press/County Museum of Art, 2011, pp. 151-175.

Lévi-Strauss, Claude: *Raza y cultura*. Madrid: Altaya, 1999.

Manrique, Jorge Alberto: "Del barroco a la ilustración", en Daniel Cosío Villegas (ed.): *Historia general de México*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1981, vol. I, pp. 645-725.

Martínez Peláez, Severo: *La patria del criollo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

O'Gorman, Edmundo: *La invención de América. El universalismo de la cultura occidental*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

Ojeda di Ninno, Almerindo E.: "Fuentes grabadas del biombo novohispano del Museo de Navarra". *Príncipe de Viana* 76: 262, 2015, pp. 853-860.

Paz, Octavio: *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Barcelona: Seix Barral, 1982.

Rubiés, Joan Pau: "Imagen mental e imagen artística en la representación de los pueblos no europeos. Salvajes y civilizados, 1500-1650", en Joan Lluis Palos y Diana Carrio-Invernizzi: *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios de Europa Hispánica, 2008, pp. 327-357.

Sandoval, Martha Inés: "El biombo del volador, una boda de indios, escenario para dos categorías de naturales y dos posturas encontradas". Tesis doctoral. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

Solórzano Pereira, Juan de: *Política indiana*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996.

Turner, Frederick C.: *The Dynamic of Mexican Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968.

# "Los otros" en los bandos de buen gobierno de ciudades de la América hispana durante la segunda mitad del siglo XVIII[1]

Emilio José Luque Azcona
*Universidad de Sevilla*

Este capítulo analiza la imagen de "los otros" en las ordenanzas sobre policía de varios centros urbanos de la América Hispana, durante la segunda mitad del siglo XVIII, en unos momentos en los que las principales ciudades de la región experimentaban importantes transformaciones como resultado de profundos cambios demográficos, sociales y económicos. Con ello pretendemos contribuir al debate sobre la elaboración de discursos de alteridad en el ámbito de lo urbano durante el período colonial, coincidiendo con la afirmación de Romina Noemí Zamora sobre la importancia que la definición de "los otros", los que eran distintos de la corporación de vecinos en la ciudad, tenía en la construcción del orden social urbano, al tratarse de un colectivo heterogéneo que transitaba "por la delgada línea que separaba la pobreza de la delincuencia".[2]

En este sentido, Mauricio Valiente Ots, en su artículo "El tratamiento de los no-españoles en las ordenanzas municipales indianas", de mediados de la década de 1990, puso de relieve la escasa atención que se había prestado a la consideración de los indios, negros,

1. El presente estudio se ha desarrollado en el marco de los siguientes proyectos: "Connected Worlds: The Caribbean, Origin of Modern World" (CONNEC-CARIBBEAN-823846), Comisión Europea, acciones Marie Sktodowska-Curie del programa Horizonte 2020 y "El orden y sus desafíos en el Circuncaribe hispano, 1791-1960", Proyecto Nacional RTI2018-094305-B-100, 2019-2022.

2. Zamora, 2014: 197.

mestizos, mulatos, zambos, chinos y berberiscos en las ordenanzas municipales, a pesar de los numerosos trabajos realizados hasta el momento sobre la condición jurídica de los no españoles. También destacó la importancia de estas fuentes, por su situación a medio camino entre la legislación elaborada por la metrópoli y la aplicación efectiva de sus disposiciones por los españoles afincados en América, al tiempo que incluía en ellas a los bandos de "buen gobierno", aparecidos durante las primeras décadas del siglo XVIII, que coinciden con dichas ordenanzas tanto en contenido como en sus destinatarios.[3]

## 1. Ilustración y policía urbana

Fue en el contexto de la Ilustración y en el marco del proyecto de reforma global de la sociedad, bajo el reinado de los Borbones en España, cuando el cuerpo doctrinal de la policía, que contaba ya para entonces con una larga tradición, alcanzó una mayor sistematización como práctica de gobierno. Dicha reforma incluyó una serie de medidas destinadas a reforzar el poder del rey, aspecto que tuvo su influencia en el medio urbano, en la medida que implicaba la idea de suprimir la jurisdicción del Ayuntamiento. Por otra parte, también contemplaba el fomento de la riqueza mediante una explotación intensiva de recursos naturales y el aumento del comercio interior y exterior. Para ello era imprescindible, entre otras cosas, la ejecución de un importante plan de obras públicas para la mejora de las comunicaciones y la colonización efectiva de espacios estratégicos. También, la identificación de las características de los habitantes de las ciudades, principalmente su disponibilidad económica y los principales males que les aquejaban, con el objetivo de lograr un mayor control sobre ellos.[4]

Gerard Jori, a la hora de referirse a los rasgos que caracterizaron a la policía durante el siglo XVIII, destaca la dificultad que existe para poder precisar cuáles eran las materias de su incumbencia, afirmando que quienes cultivaron este ámbito del conocimiento, "no solo formularon criterios y recomendaciones relativos a la ordenación urbana, sino que se ocuparon del funcionamiento de la ciudad en su conjunto,

3. Valiente Ots, 1996: 47-48.
4. Anguita Cantero, 1997: 112-114.

superponiendo, además, distintos niveles discursivos". Como ejemplo de las propuestas que incluyeron los tratados de policía, diferencia las de índole muy general, sobre la observancia religiosa o las buenas costumbres, de otras más concretas, sobre la higiene pública o el empedrado de las calles. Por otra parte, destaca como otro de sus rasgos más característicos, el carácter práctico, director y continuo de sus intervenciones, al dirigirse la atención de los tratadistas tanto a las situaciones conflictivas como cotidianas del ciudadano, todo ello con el objetivo de lograr "una sociedad más disciplinada, laboriosa y sumisa, anticipando, de este modo, los cambios en las estrategias y mecanismos de control social que se producirían a raíz de las grandes transformaciones políticas iniciadas en las postrimerías del setecientos".[5]

Ricardo Anguita Cantero describe muy bien, al hablar de los fundamentos de la policía y el ideal ilustrado de ciudad, las medidas aplicadas por las administraciones nacional y municipal "para la imposición el orden público como garante de la convivencia social" y la "implantación de la comodidad en el espacio de la ciudad". Entre ellas se encuentra tanto la división policial de la ciudad ilustrada en cuarteles y barrios, como la dotación de alumbrado, alcantarillado, limpieza, empedrado y ornato. También, la creación de nuevos oficios públicos responsables de la labor de policía urbana, como el de síndico personero y el de alcalde de barrio, el segundo encargado del establecimiento del orden con guardias y milicias.[6]

El interés de los bandos de gobierno como fuente para el estudio de los numerosos problemas de la vida cotidiana de un colectivo urbano que habita en un espacio y tiempo determinados, ha sido reivindicado por autores, como el historiador peruano Ronald Escobedo Mansilla y el jurista argentino Víctor Tau Anzoátegui.[7] El primero lo destacó como ejemplo de los ideales del despotismo ilustrado que daba cuenta tanto de los criterios urbanísticos ideales como del nuevo orden social vigente, definiéndolos como "documentos en los que, a manera de ordenanzas, las altas autoridades políticas, como una especie de programa de gobierno, dictan una serie de disposiciones sobre la policía o buen gobierno de las ciudades".[8] Del segundo autor, Bettina Sidy, en

5. Jori, 2013: 131-132.
6. Anguita Cantero, 1997: 117-128.
7. Al respecto, véase Tau Anzoátegui, 1983 y 2004.
8. Escobedo Mansilla, 1995: 473-496.

su estudio sobre los bandos del gobierno en el Buenos Aires colonial, menciona varios aspectos que nos parecen de interés para nuestro estudio, como su planteamiento de que dichos bandos fueran un reflejo del "nivel más popular" del ordenamiento jurídico, "tanto porque se aplicaban a todos los grupos sociales como porque el conocimiento de sus normas llegaba a los distintos estratos de la sociedad", siendo precisamente por ello "el nivel de legislación que más pudo influir sobre la conducta de la población analfabeta". Esta autora, al hablar de los bandos, se refiere también al trabajo de otro autor argentino, Osvaldo Barreneche, del que destaca su afirmación sobre que tales bandos "nos ilustran sobre la manera en que el gobierno colonial definía la buena conducta y la responsabilidad" de la población, y que "su contenido conlleve la idea de que el control social no podía ser solo responsabilidad del Estado colonial, sino que también requería de la participación de los vecinos".[9]

Otra autora, María Fernanda Duque Castro, se refirió a la forma en la que los bandos de buen gobierno ponen de manifiesto, junto "a las realidades evidentes", una serie de "realidades tácitas a las que el historiador puede acceder percatándose de los indicios", al ser muy sugestivos "los aspectos que se pueden entrever en lo que atañe al modo de estar o a la forma en que se percibe a la población que se quiere controlar, especialmente los indígenas, negros y artesanos de las ciudades".[10]

Partiendo de estas ideas, y de la forma en la que Víctor Tau califica a este instrumento legal, con el término de "derecho criollo", por tratarse "de normas orientadas al ámbito prioritariamente urbano promulgadas por los gobernantes americanos para atender problemas locales",[11] podría desprenderse que la definición del bando de buen gobierno es en sí compleja. No obstante, si bien la ausencia de una sistematización del corpus legislativo y su adecuación a la realidad local le otorgan un carácter heterogéneo, esto no impide, como afirma Dorleta Apaolaza Llorente, que podamos encontrar en ellos una serie de elementos que les son comunes. En primer lugar, como la mencionada autora expone, fueron "un mandamiento de la autoridad competente

9. Al respecto, véanse Barreneche, 2001; Sidy, 2011.
10. Duque Castro, 2009: 1-2.
11. Tau Anzoátegui, 1983. Citado por Goicovich, 2015: 25.

destinado a toda la población de la jurisdicción, con un conjunto de disposiciones de temática local sobre buen gobierno que se daba a conocer públicamente".[12] Asimismo, no precisaron de refrendo real, aspecto que les dotaba "de una inmediatez que ayudaba a que sus específicas normas pudieran ser aún más detalladas y actuales, acomodándose a las características propias de su contexto territorial". Otra de las características comunes que señala es el hecho de que estuvieran destinados al conjunto de la población, sin importar la raza o rango social, "lo que le convertía en una de las normativas que toda autoridad local debía conocer y todo poblador debía acatar".[13]

La identificación de las particularidades de los aspectos tratados por los bandos de buen gobierno y otras ordenanzas de policía de diferentes ciudades de la América Hispana nos permitirá, precisamente, poner de relieve la imagen de "los otros", o lo que es lo mismo, de los diferentes colectivos que aparecen en ellos mencionados y que son objeto de las medidas represivas y de control planteadas, por no encajar en el ideal de ciudad que pretende materializarse.

## 2. "Los otros" en los bandos de policía

Los bandos de policía reflejan en buena medida las preocupaciones que a nivel local existían por parte de sus autoridades sobre la presencia de determinados grupos que, por sus características o por su comportamiento, eran vistos como una amenaza para el orden que se quería imponer. Así, si bien es cierto que estos bandos incluyeron por lo general órdenes para el conjunto de la población y no para colectivos específicos (indios, mestizos, españoles…), y que el paquete de medidas que incluyeron para aspectos como el de la mejora de la seguridad fueron muy similares en ciudades de diferentes características y dimensiones, con disposiciones para el control de armas, el robo, los homicidios, las agresiones, la circulación nocturna de personas y el alumbrado de calles, también lo es que, en algunos de estos bandos, aparecen mencionados determinados colectivos y prácticas que varían según la región o ciudad para las que fueron emitidos.

12. Apaolaza Llorente, 2018: 176.
13. Apaolaza Llorente, 2018: 76.

*Nueva España*

Empezamos nuestro recorrido por el Virreinato de Nueva España donde, a pesar de ser el más urbanizado de la América Hispana, el impulso de la reforma completa de la policía se retrasaría hasta inicios de la década de 1780, bajo el gobierno del virrey Martín Mayorga, tras el fracaso de los intentos protagonizados para tal fin por los virreyes, la Audiencia y el Ayuntamiento durante las décadas anteriores.[14] Fue precisamente a partir de entonces cuando en la capital se articuló "un sistema policial de proximidad", con la creación de las figuras de alcaldes de barrio, serenos, oficiales de la Acordada y vivaques, para el resguardo de la seguridad, el orden y la vigilancia[15]. En lo que a los bandos respecta, su implementación se aplicó principalmente en respuesta a los numerosos registros criminales por entonces existentes, los "vicios" y la relajación de las costumbres. En ellos no se identifica, por lo general, a un sector de la población concreto, al ser sus destinatarios personas "de cualquier estado, condición y calidad que sea", si bien, los referidos a la embriaguez se refieren en mayor medida a los indios.[16]

Precisamente, las parcialidades o barrios de indios fueron espacios de especial interés para las prácticas de la policía durante el siglo, si bien, como menciona Marcela Dávalos, dichas prácticas fueron inasequibles para el conjunto de la ciudad, al ser el alcance de las transformaciones policiales y de salud pública mucho menor en las zonas que se encontraban más alejadas del centro. De hecho, con la creación de cuarteles no se pudo impedir tampoco que los párrocos continuaran manteniendo su autoridad precisamente en esas áreas más periféricas[17].

No hay que olvidar que la Ciudad de México era el centro urbano más poblado de la América Hispana, con una población que, a fines del siglo XVIII, alcanzaba los 100.000 habitantes,[18] siendo durante mucho tiempo la zona indígena la más extensa y poblada.[19] En este sentido, acontecimientos como el estallido del gran motín del año 1692,

14. Exbalin Oberto, 2012: 50.
15. Pulido Esteva, 2017: sin paginación.
16. Morales Ramírez, 2017.
17. Dávalos, 2017: sin paginación.
18. Gutiérrez, 1997: 225.
19. Sánchez de Carmona, 1992: 76.

motivado por la escasez y carestía de cereales, habían contribuido a la construcción por parte de las autoridades de la "imagen de una población indígena hostil, capaz de rebelarse contra sus conquistadores". Para Pilar Gonzalbo Aizpuru, el resultado de este motín contribuiría al fortalecimiento de la posición de las autoridades, actuando "ante su propio miedo y el de los ciudadanos con una reacción que podría parecer ilógica", al negarse a reconocer "la responsabilidad de los acaparadores, que eran los verdaderos culpables" de lo sucedido. Como consecuencia de ello, entre las medidas adoptadas estuvo la de obligar a los indios a salir de la traza urbana de la ciudad para residir en sus cada vez más despoblados barrios.[20]

Para mediados de siglo, descripciones como la realizada por Pedro Murillo Velarde en su *Geographia de America* del año 1752, contrastaba la "notable hermosura" del trazado regular del área central urbana y sus "bellas y grandes casas de cal, y canto", con las "humildes y pequeñas casas de los indios" de los arrabales, "algunas hundidas hasta la mitad de la puerta" por la poca firmeza del terreno.[21] Esta situación de contraste entre el área central y la periferia urbana se mantendría a fines de siglo, al no lograr la acción urbanizadora del virrey Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla, segundo conde de Revillagigedo, apoyada por el plano regulador del arquitecto Castera de 1794, la regularización completa de la segunda ni la expulsión de los indígenas que permanecían en la parte central con el objetivo de lograr su separación del resto.[22] El mencionado proyecto, con el que se pretendía la remodelación de los barrios y la conformación de una ciudad en la que primara "la hermosura, el orden, la uniformidad, pero sobre todo la limpieza", no contó con el apoyo del ayuntamiento y tuvo una fuerte resistencia por parte de la población afectada.[23]

En lo que a otros centros urbanos novohispanos se refiere, encontramos casos como el de la ciudad de Antequera de Oaxaca, en la que el elemento indígena fue también esencial, en su caso por constituir desde su fundación parte de un conglomerado urbano con pueblos de indios en sus orillas. En este sentido, en la *Ordenanza para el establecimiento e instrucción de los alcaldes de barrio de la ciudad de*

20. Gonzalbo Aizpuru, 2008: 10, 21 y 22.
21. Murillo Velarde 1990: 74.
22. Sánchez de Carmona, 1992: 84.
23. Medel, 1992: tomo III-2, 356.

*Oaxaca, capital de la provincia de su nombre. Formada de orden del Exmo. Señor Marqués de Branciforte, virrey de esta Nueva España*, del año 1796, se destaca el éxito que medidas similares habían tenido en otros centros urbanos del virreinato, como la propia capital y el de Querétaro, siendo llamativo que, tras lo anteriormente comentado, aparezca en ella mencionado que se hubiera conseguido extender en la primera "sus buenos é imponderables efectos… hasta los arrabales é inmediaciones".[24] Entre los propósitos para la aplicación de dicha ordenanza se mencionan medidas similares a las perseguidas por los bandos de buen gobierno en diferentes ciudades de la América hispana: la promoción del bien público, la mejora de la administración de justicia, el establecimiento del orden, evitar la vagancia y perseguir los excesos cometidos entre sus vecinos[25]. Sus destinatarios eran el conjunto de la población, no se destaca a ningún colectivo étnico específico,[26] como era habitual también en muchas de las iniciativas recogidas por los bandos de buen gobierno. Este hecho responde, entre otros motivos, a que para estos momentos la calidad étnica no era ya un condicionante para residir en un determinado barrio. Así, para el caso de la ciudad de Oaxaca los españoles e indios pobres habitaban en las mismas zonas, como también lo hacían los indios con los españoles ricos.[27]

### *Antillas Mayores*

Para el ámbito del Caribe, Dorleta Apaolaza Llorente ha trabajado los bandos de buen gobierno en Cuba, en especial para La Habana, comprobando cómo la totalidad de los gobernantes que hubo entre 1763 y 1830 dictaron uno con el objetivo de asegurar también el control social y regular los aspectos más variados de la vida cotidiana de la ciudad. Junto a los que se relacionan con las transformaciones urbanas, la mencionada autora destaca como un hecho que tuvo una

24. *Ordenanza para el establecimiento e instrucción de los alcaldes de barrio de la ciudad de Oaxaca, capital de la provincia de su nombre*, p. 3.

25. Arrioja Díaz-Viruell y Sánchez Silva 2007: 128.

26. Como excepción en este sentido, se encuentra el punto 40, destinado a los "Indizuelos que se acomodan a servir en las casas solo por el vestido". *Ordenanza para el establecimiento e instrucción de los alcaldes de barrio de la ciudad de Oaxaca, capital de la provincia de su nombre*, p. 19.

27. Arrioja Díaz-Viruell y Sánchez Silva, 2007: 148-149.

clara repercusión en la evolución de los bandos el incremento de determinados grupos sociales, como el de los negros libres, la población transeúnte o forastera, considerada "potencialmente conflictiva".[28] También, el intento de regular las prácticas religiosas en el espacio público en una sociedad cada vez más compleja y fuertemente influida por las culturas de origen africano. Para esto último comienza con el "Reglamento para comisarios de barrio", del gobernador conde de Ricla, de 1763, en el que "el respeto y cumplimiento de los preceptos religiosos se definen como el primer objeto de la policía", y acaba con el análisis de los últimos bandos que fueron publicados en las primeras décadas del siglo XIX.[29] Otro hecho que destaca es la introducción de artículos destinados de forma exclusiva a aspectos relacionados con los arrabales y barrios extramuros de la capital en el bando del conde de Santa Clara de enero de 1799.[30]

Es evidente que con el estallido de la Revolución Francesa en 1789, los temores suscitados por los acontecimientos de Haití y la crisis de la monarquía desatada en 1808, las autoridades de la isla vieron la necesidad de incorporar nuevas normas de policía que respondieran a la nueva y compleja coyuntura, entre ellas algunas como el temor a posibles revueltas de esclavos o el cada vez más extendido "odio a los franceses", sobre todo cuando el porcentaje de la población francesa en Cuba era en esos momentos el más elevado de las posesiones españolas en América, al suponer en términos cuantitativos más del 6% del total.[31] No obstante, bandos como el publicado durante el gobierno de Someruelos en el año 1811 reflejan una evidente prudencia a la hora de dictar normativas generales sobre este asunto, quedando en este sentido los cambios introducidos y la publicación del propio bando de buen gobierno como una iniciativa del cabildo de La Habana, que contaba con la aprobación del mencionado gobernador.[32]

Como ejemplo de bando de buen gobierno en el que se observa "la existencia de un cierto temor a que se produjera un levantamiento de esclavos que pretendiera establecer vínculos con Haití o establecer la independencia de la colonia", José Luis Belmonte Postigo menciona,

28. Apaolaza Llorente, 2019: 73.
29. Apaolaza Llorente, 2018: 181-198.
30. Apaolaza Llorente, 2019: 147-148.
31. Vázquez Cienfuegos, 2008: 291.
32. Apaolaza Llorente, 2019: 149-150.

para el caso de Santo Domingo, el dictado por el Sr. mariscal de campo D. Carlos de Urrutia el 23 de abril de 1815, en el que se prohibía que los esclavos pudieran bailar en los velorios delante del cadáver, reunirse en fiestas a puerta cerrada, que se les alquilara cuartos o casas para pernoctar, al tiempo que se hacía responsable de los propietarios que dedicaban a sus esclavos a ganar jornal mediante la venta de productos de diversa índole por las calles. Para dicho autor, el mencionado bando pone de relieve, en el contexto expuesto, un interés y preocupación de las autoridades por limitar y controlar el tiempo que los esclavos vivían sin supervisión.[33]

Para el caso de Puerto Rico, María Teresa Cortés Zabala destaca en su trabajo sobre los bandos de policía y buen gobierno de la isla, cómo el temor de las autoridades a posibles levantamientos de esclavos, los movimientos de independencia en América y la inseguridad económica provocada por lo discontinuo de las remesas del situado mexicano, estuvieron presentes en la isla. Entre los bandos que menciona se encuentra el de Miguel Ustáriz del año 1789, en el que ya se criminalizaba la costumbre que había en negros y mulatos de portar armas, al tiempo que los presentaba como "una lacra social".[34] Tras los sucesos revolucionarios acontecidos en Costa Firme y Santo Domingo, el principal interés de los bandos se orientaría a evitar que en la isla sucediera lo mismo. Con este objetivo, el poder real, según menciona Jesús Raúl Navarro, haría uso de "los órganos y medios (…) para el control ideológico tras la pérdida colonial", a través del papel propagandístico del clero, la cuestión educativa y su atraso, las restricciones culturales y la precariedad informativa.[35] Con objetivos similares y con el avance del siglo XIX, los bandos de policía y buen gobierno establecerían un cada vez más férrea y represiva vigilancia de la población en la isla.[36]

### *América del Sur*

En relación a la Nueva Granada, José Enríquez Sánchez Bohórquez destaca los profundos cambios demográficos que afectaron a su

33. Belmonte Postigo, 2014: 473-474.
34. Cortés Zavala, 2009-2010: 111 y 119.
35. Navarro García, 1991: 21.
36. Domínguez Cristóbal, 2000: 212.

capital, Santa Fe de Bogotá, al crecer su población entre 1778 y 1800 en un 34,13% y pasar de 16.002 a 21.044 habitantes. Es en este contexto en el que el mencionado autor se refiere al "crecimiento en la capital de un submundo de desarraigados", conformado por indios fugados de sus pueblos, mendigos, huérfanos, ociosos, jugadores, borrachos y prostitutas, y a las acciones emprendidas por los ilustrados santafereños como respuesta a los problemas generados por estos grupos.[37] En este sentido, Pilar López Bejarano destaca también para el caso de Santa Fe de Bogotá, cómo "el proceso de crecimiento de una población libre y mestiza intensifica el sentimiento de los gobernadores y administradores de actuar frente a una población que se les sale de las manos", por lo que terminaron convirtiéndose en el centro "de un conjunto de proyectos aplicados durante los últimos años del gobierno español", entre las que menciona algunos, como el control de vagabundos, la prohibición de la mendicidad y de la prostitución o la expulsión de forasteros.[38] La mencionada autora considera también que fue a partir de la rebelión de los Comuneros de 1781 cuando se produjo "un corte con relación a la manera tradicional de aplicar la policía de la población" en la región, al justificar el temor a un nuevo levantamiento el uso de drásticas medidas de control, aspecto que se reflejaría en la radicalización de "la aplicación efectiva de las órdenes, los bandos y, o los mandatos".[39]

Otra autora, Adriana María Alzate Echeverri, en su trabajo sobre *Suciedad y orden. Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada (1760-1810)*, nos aporta también algunos datos de interés para nuestra temática objeto de estudio. Entre los aspectos tratados por los bandos que la autora analiza, junto a los más habituales destaca algunos, como la presencia de forasteros en el territorio, que se veía como peligrosa en el contexto de los continuos conflictos mantenidos en esos momentos entre España e Inglaterra. También, la condición libre de un número importante de trabajadores que se desplazaban por el territorio en busca de mejores condiciones de vida es otro de los temas recurrentes, tratándose con las medidas adoptadas de promover "los valores vinculados con la vida sedentaria, como la utilidad

37. Sánchez Bohórquez, 2010: 209-211.
38. López Bejarano, 2006: 120.
39. López Bejarano, 2006: 126 y 128.

moral y económica del trabajo regular y las relaciones afectivas menos informales".[40]

El bando del gobernador y comandante Joseph Correa y Castro, de la ciudad de Popayán para los años de 1789 a 1791, ha sido analizado por Andrés Camilo Suárez Garzón, autor que destaca cómo, a través del mismo, "podemos percibir los problemas que agobiaban al orden social", destacando entre ellos tanto la vagancia y ociosidad, como el consumo de la bebida por indios, negros y mulatos, el juego y los incendios.[41]

En relación al territorio venezolano, la historiadora Frédérique Langue destaca para el caso de la ciudad de Caracas, cómo "el miedo al otro, hecho realidad ante las amenazas procedentes del exterior (revoluciones atlánticas) y los asomos de cuestionamiento del orden social en la provincia" influyeron en no pocas reformas.[42] En este sentido, los bandos, con los que las autoridades trataron de mantener un "supuesto orden social", si bien se proyectaron para la ciudad de Caracas en su conjunto, tuvieron como principal ámbito de aplicación los arrabales, espacios que para entonces ya pertenecían a "los pobres, mestizos, negros y blancos de orilla".[43] Así lo afirma la urbanista Rosario Salazar Bravo, exponiendo que medidas como la división de Caracas en barrios para "justicia y vigilancia" con un alcalde al frente, fueron justificadas en el gobierno de José Carlos de Agüero (1772-1777) como necesarias para el control del comportamiento de los habitantes de la ciudad, especialmente de los que se encontraban en las zonas más alejadas del centro.[44]

La misma autora destaca otro hecho relativo a los bandos de buen gobierno para el caso de Caracas, en este caso relacionado con la seguridad pública, con medidas como la relativa a la prohibición del uso de armas en la calle. Su aparición reiterada en los bandos la interpreta la autora como un "indicio de una violencia reiterativa", si bien, también menciona cómo "los documentos consultados no suelen hacerse eco de importantes acontecimientos de este tipo".[45]

40. Alzate Echeverri, 2007: 148-149.
41. Suárez Garzón, 2017: 61-62.
42. Langue, 2010: 230.
43. Salazar Bravo, 2018: 81 y 83.
44. Salazar Bravo, 2018: 74-75.
45. Salazar Bravo, 2012: 33-34.

Sobre el virreinato del Perú nos detendremos en su capital, Lima, el segundo centro urbano más poblado de la América hispana y el primero de Sudamérica, con 52.627 habitantes, según el censo del año 1790.[46] En esta ciudad, uno de los colectivos que causaban más preocupación en las autoridades eran los vagabundos y ociosos, muy numerosos en calles, plazas y templos, al punto que muchos de ellos mendigaban en el interior de las iglesias.[47] Junto a ellos se encontraban también en el punto de mira los extranjeros, principalmente los franceses tras el estallido revolucionario, y los ladrones, por ser muy elevado y preocupante el número de robos y muertes que a diario se producían.[48]

Otro grupo que también aparece singularizado en algunas de las medidas adoptadas fue el de los negros y mulatos, que según el ya mencionado censo de 1790 suponían los porcentajes más numerosos de la población por detrás de los españoles (38,1%), concretamente el 18,1% y el 12,1%, respectivamente.[49] Un ejemplo de esto último es la medida por la que se crearon los alcaldes de barrio a raíz del caos generado tras el terremoto de 1746, justificada, entre otras cosas, por "el latrocinio a que se dieron los negros, mulatos y otras gentes vulgares".[50]

En relación a la región del Río de la Plata, Bettina Sidy considera que la asiduidad con la que los gobernadores porteños emitieron bandos de buen gobierno a partir de la década de 1740, responde a la necesidad que tuvieron las autoridades de desarrollar nuevos mecanismos de control social en el contexto de crecimiento por el que transitaba en esos momentos la ciudad de Buenos Aires.[51] No hay que olvidar que, tras la Ciudad de México, era el centro urbano de la América hispana que más crecía en población, sobre todo durante la última parte del siglo XVIII y los primeros años del XIX, al multiplicarse por cuatro entre 1744 y 1810, hasta alcanzar la cifra de 42.000 almas para el final del período. Este crecimiento se debió tanto a la inmigración desde Europa y desde regiones vecinas, como al ingreso de esclavos y al propio crecimiento vegetativo.[52]

46. Pérez Cantó, 1982: 396.
47. Rivasplata Varillas, 2018: 550.
48. Rivasplata Varillas, 2018: 582.
49. Pérez Cantó, 1982: 390.
50. Lucena Giraldo, 2006: 77.
51. Sidy, 2011: 48.
52. Cuesta, 2006: 211-212. Para más información sobre el crecimiento demográfico de Buenos Aires durante el siglo XVIII, véase Johnson y Socolow, 1980.

Los mandatos gubernativos repiten, para el caso de Buenos Aires, lo que vemos para otros centros urbanos de la América hispana. En este sentido, junto a la preocupación por la limpieza, el aseo y el empedrado de calles y aceras, también reflejan la relativa a los usos y apropiaciones de los espacios urbanos llevadas a cabo por diferentes actores sociales. En respuesta a esto último, se incluyeron prohibiciones de diferente tipo, entre las que Bettina Sidy destaca las de montar a caballo de noche, portar armas, establecimiento de horas de cierre para pulperías, los juegos de cartas en tiendas y los "de bola" en las diferentes canchas de la ciudad. Esta autora pone de relieve también el interés de los gobernadores por controlar a los vagabundos y holgazanes, obligándoles a conchabarse o, en su defecto, a salir de la ciudad.[53]

Una de las particularidades de las causas de policía que aparecen contenidas en la real ordenanza de intendentes del Río de la Plata promulgada en 1782 fue, precisamente, como ha puesto de relieve Romina Noemí Zamora, "el modo de incorporar al orden" a un contingente heterogéneo de población, conformado por indios, mulatos, mestizos, negros libres y españoles pobres, en unos momentos en los que pasaron a constituir "una masa muy numerosa y difícil de reducir al buen orden de los vecinos". Esta cuestión había sido tratada con anterioridad por el gobernador de Tucumán Joaquín de Espinoza y Dávalos, que ya en una ordenanza de 1758 para San Miguel de Tucumán, diferenciaba como "sujetos pasivos de castigo a vagabundos, gente ociosa y holgazana", determinando como punición el destierro o la prisión. Dicho gobernador, en un auto de 1772 para todas las ciudades de su gobernación, ordenaría que "todos los dichos vagabundos y holgazanes que no quieran conchabarse por el salario acostumbrado ni aplicarse a aprender oficio alguno" fueran desterrados a uno de los "Presidios de estas Fronteras por cinco años a ración y sin sueldo o a servir en las obras públicas de la ciudad".[54]

La preocupación por la presencia de un elevado número de extranjeros aparece reflejada también en las ordenanzas, respondiendo a las órdenes reales que prohibían de forma expresa su instalación. En el caso de Buenos Aires, fue a partir de 1740 cuando el cabildo intentó limitar la prohibición a extranjeros solteros que no desempeñasen

53. Sidy, 2011: 49-50 y 2015.
54. Zamora, 2014: 184, 197-200.

oficios mecánicos, al tiempo que bandos como el del gobernador Ortiz de Rosas del año 1745 pasaban a incluir también a negros y mulatos solteros entre los grupos que debían ser expulsados. Para Bettina Sidy, este tipo de medidas, destinadas a solteros, buscaban limitar el creciente número de vagabundos que había en la ciudad, apelándose para ello a la seguridad del vecindario, como sucedió en el bando emitido por el gobernador José de Andonaegui del año 1746.[55] Al mismo tiempo, este gobernador y otros que le sucedieron en el cargo, junto a los ingenieros responsables de las obras para la defensa de la región, veían a este contingente de población como un importante recurso para su empleo como mano de obra forzada en obras como las llevadas a cabo en Montevideo y Maldonado, en la otra banda del río.[56]

En cuanto a la población de origen africano y llegada directamente de aquel continente, ya hemos visto bandos como el del año 1745, que recogían medidas específicas contra ellos, como la expulsión de los que estuvieran solteros. Manuel Lucena Salmoral menciona, en este sentido, un bando del 8 de mayo de 1765 del gobernador Pedro Cevallos, en el que, a petición del cabildo de Buenos Aires, imponía graves penas a quienes ocultaran esclavos huidos en sus quintas, chácaras y estancias, "reteniéndolos muchos tiempos para trabajar, sin hacer diligencia, ni solicitar quiénes son sus amos", al tiempo que destaca la inexistencia de disposiciones sobre guerra o campañas contra el cimarronaje, en un momento en el que era notable, por preferirse recurrir a las negociaciones con los rebeldes.[57] Otro ejemplo algo posterior es la medida adoptada por el intendente de Buenos Aires, Francisco de Paula Sanz, en 1787, por la que se establecía pena de cárcel para "negros y mulatos esclavos o libres, hombres o mujeres" que estuvieran por las calles sin sus amos, salvo si fueran "en busca de ellos o con alguna de las indispensables indicadas urgencias".[58]

¿Supuso la Revolución de Haití a partir de 1791 y el posible temor al contagio de lo sucedido en Saint Domingue un incremento de medidas de control?[59] En este sentido, llama la atención que las

55. Sidy, 2011: 54.

56. Al respecto, véase Luque Azcona, 2007: 237-249.

57. Lucena Salmoral, 2000: 254.

58. Tau Anzoátegui, 1983: 304.

59. Una primera aproximación al tema la ha realizado Nicolás Ventieri en su trabajo de fin de máster titulado "Tensiones, temores y sospechas a finales del período

instrucciones "para Gobierno y Desempeño de los Alcaldes de barrio en el ejercicio de sus empleos, para que cada uno en su respectivo distrito, y todos juntos contribuyan a mantener el orden y seguridad pública", del virrey Baltasar Hidalgo de Cisneros, del año 1809, si bien destacan como "uno de los más interesantes cuidados del Gobierno" en aquellas circunstancias, el descubrimiento y castigo de "cualesquiera persona que sea adicta a las máximas francesas", no hace ninguna mención específica sobre la población negra y mulata que residía en la ciudad.[60] En cambio, uno de los primeros aspectos que se resalta en ella es precisamente es el de "la residencia en esta ciudad de multitud de extranjeros que expresamente prohíben las Leyes".[61]

Para el territorio chileno contamos con interesantes trabajos que han tratado el tema de los ociosos y vagabundos, destacando en este sentido el realizado por Alejandra Araya Espinoza. Dicha autora afirma que en la región se incrementaron las medidas contra este colectivo a lo largo del siglo XVIII, si bien a fines del XVII ya había habido varios bandos que trataron también este asunto. Este hecho respondió tanto a la frecuencia con la que se cometían robos de ganados, como a la necesidad de contar con gente de servicio y de "reforzar la idea de trabajo lícito". Los indios fueron los primeros "en recibir la tacha de ociosos" por parte del cabildo de Santiago en 1708, si bien, a partir de mediados de la centuria, "la plebe" pasaría a convertirse en peligrosa en su conjunto, "tanto por su número como por su diversidad". Como consecuencia de ello, Alejandra Araya expone cómo a fines de siglo, en unos momentos en los que "las distinciones por el color de la piel tampoco eran útiles", con el objetivo de "reafirmar la estratificación social que el color de la piel ya no aseguraba", se recurriría "a

colonial. Las élites, los esclavos y la revolución de Haití en el Río de la Plata", defendido en el Máster Universitario en Estudios Americanos de la Universidad de Sevilla en junio de 2019.

60. La única referencia por calidad étnica que aparece en dicha instrucción es la que se realiza en el artículo 22, al referirse a los niños huérfanos indios, sobre los que los alcaldes de barrio tendrían que dar parte al "Señor Fiscal del Crimen, protector general de naturales, que los destinará a oficio o al servicio de personas que los instruyan en los principios de la religión al mismo tiempo que les den ocupación para adquirir subsistencia". Al respecto, véase Hidalgo de Cisneros, 1965 (p. 8 de la instrucción).

61. Hidalgo de Cisneros, 1965: 223 (p. 1 de la instrucción).

la vigilancia en el vestir correcto de cada cual de acuerdo a su estado, sexo y calidad".[62]

Otro de los aspectos que han sido estudiados en relación con los bandos emitidos en Chile durante el siglo XVIII, se refiere al comercio informal, problema que aparece reflejado a partir de 1756 con medidas orientadas a erradicar esta práctica del corazón urbano. En este sentido, el gobernador Ambrosio Higgins puso de manifiesto en 1788 los "evidentes y graves desórdenes" que se experimentaban, por "hacerse mercado público de noche en los portales, esquinas y recinto de la Plaza con mezcla de individuos de ambos sexos, estorbando igualmente el paso de las calles y el comercio de las tiendas y valiéndose muchos de la confusión del concurso y oscuridad de la hora para dar expendio a especies hurtadas, u ocultar su mala calidad con engaño de los compradores…".[63]

## Reflexiones finales

Las ordenanzas sobre policía del siglo XVIII son una fuente de especial interés para el estudio de los ideales del despotismo ilustrado, relativos tanto a los criterios urbanísticos como al orden social que querían imponerse. En este sentido, para el ámbito americano nos ilustran sobre la manera en que el gobierno colonial definía la buena conducta y la responsabilidad de la población y los colectivos que, según las diferentes coyunturas regionales, causaban más preocupación en las autoridades.

Para el conjunto de los territorios analizados, la cuestión de los considerados como "vagos y ociosos" es común, también la presencia de extranjeros (sobre todo en Puerto Rico, el Río de la Plata y Nueva Granada). La población africana o afrodescendiente es principal motivo de preocupación en las Antillas Mayores, no apareciendo en la misma medida reflejada en estos bandos para otras regiones que, como la rioplatense, también eran puerto directo de entrada de personas esclavizadas. Asimismo, otro aspecto que hemos podido constatar, es el interés de las autoridades por aplicar mecanismos de control sobre el cada vez más heterogéneo contingente de población que residía en la periferia de las principales ciudades de la América hispana.

62. Araya Espinoza, 1999: 17, 18, 40 y 48.
63. Goicovich, 2015: 26.

## Bibliografía

Anguita Cantero, Ricardo: *Ordenanza y Policía Urbana: los orígenes de la reglamentación edificatoria en España (1750-1900).* Granada/Sevilla: Universidad de Granada/Junta de Andalucía, 1997.

Alzate Echeverri, Adriana María: *Suciedad y orden. Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada (1760-1810)*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2007.

Apaolaza Llorente, Dorleta: "Los bandos de buen gobierno en Cuba: la norma y la práctica (1730-1840)". Tesis doctoral. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 2015 <https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/21566/TESIS_APAOLAZA_LLORENTE-DORLETA.pdf?sequence=5>.

— "En busca de un orden de policía: los comisarios de barrio y las ordenanzas o reglamento de policía de La Habana de 1763". *Temas Americanistas*, n.º 34, 2015, pp. 1-24 <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/53626>.

— "La Habana ilustrada del siglo xviii: sus transformaciones urbanas a través de la mirada de los bandos de buen gobierno. Cambiando la imagen del poder". *Iberoamérica Social,* n.º extra 2, 2018, pp. 63-80 <https://iberoamericasocial.com/ojs/index.php/IS/article/view/285/381>.

— "El primer objeto de la policía: religión y orden público en los bandos de buen gobierno de Cuba (1763-1830)". *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 27, 2018, pp. 175-198 <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/26478/22136>.

Araya Espinoza, Alejandra: *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial*. Santiago de Chile: Dibam/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana/Lom Ediciones, 1999.

Arrioja Díaz-Viruell, Luís Alberto y Sánchez Silva, Carlos: "Antequera en el siglo xviii. Espacio urbano, demografía, economía y vida social", en Sebastián van Doesburg (coord.): *475 años de la fundación de Oaxaca*, vol. 1, *Fundación y Colonia*. Oaxaca: Ayuntamiento de la Ciudad de Oaxaca, 2007, pp. 111-135.

Barreneche, Osvaldo: *Dentro de la ley, todo. La justicia criminal de Buenos Aires en la etapa formativa del sistema penal moderno de la Argentina*. La Plata: Ediciones Al Margen, 2001.

Belmonte Postigo, José Luis: "Las dos caras de una misma moneda. Reformismo y esclavitud en Santo Domingo a fines del período colonial", en *Revista de Indias*, vol. LXXIV, n.º 261, 2014, pp. 453-482 <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewFile/963/103>.

Cortés Zavala, María Teresa: "Los Bandos de Policía y Buen Gobierno en Puerto Rico. El ordenamiento urbano y la protección de la salud y la

higiene en el siglo XIX". *Op. Cit. Revista del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Puerto Rico,* n.º 19, 2009-2010, pp. 107-141 <https://revistas.upr.edu/index.php/opcit/article/view/8020/6589>.

CUESTA, Martín: "Evolución de la población y estructura ocupacional de Buenos Aires, 1700-1810". *Papeles de población*, vol. 12, n.º 49, 2006, pp. 205-238 <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252006000300009&lng=es&nrm=iso>.

DÁVALOS, Marcela: "La construcción de la asepsia urbana a partir de las observaciones de policía. Ciudad de México, siglo XVIII". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats*, 2017 <https://journals.openedition.org/nuevomundo/71285#tocto1n6>.

DOMÍNGUEZ CRISTÓBAL, Carlos M.: *Panorama histórico forestal de Puerto Rico*. San Juan de Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, 2000.

DUQUE CASTRO, María Fernanda: "Los Bandos de Buen Gobierno de la Provincia del Paraguay, (1778-1811)", reseña de Herib Caballero Campos: *Naveg@mérica. Revista Electrónica Editada por la Asociación Española de Americanistas*, n.º 3, 2009, pp. 1-2 <https://revistas.um.es/navegamerica/article/view/75031/72351>.

ESCOBEDO MANSILLA, Ronald: "El Bando de Buen Gobierno, instrumento de la Ilustración", en *Memoria del X Congreso del Instituto de Historia del Derecho Indiano*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 1995, pp. 473-496.

EXBALIN OBERTO, Arnaud: "Los alcaldes de barrio. Panorama de los agentes del orden público en la ciudad de México a finales del siglo XVIII". *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n.º 94, 2012, pp. 49-59 <http://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/2699/2602>.

GOICOVICH, Francis: "Un escenario para dos actores: comercio formal e informal, la doble articulación de la justicia (Santiago de Chile, 1796-1797)". *Revista Tiempo Histórico*, n.º 10, 2015, pp. 17-33 <http://www.academia.cl/tiempohistorico/ojs/index.php/Tiempo-Historico/article/view/126/132>.

GONZALBO AIZPURU, Pilar "El nacimiento del miedo, 1692. Indios y españoles en la ciudad de México». *Revista de Indias*, vol. LXVIII, n.º 244, 2008, pp. 9-34.

GUTIÉRREZ, Ramón: *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*. Madrid: Manuales Arte Cátedra, 1997, 3ª edición.

HIDALGO DE CISNEROS, Baltasar: "Instrucción para gobierno y desempeño de los alcaldes de barrio en el ejercicio de sus empleos, para que cada uno en su respectivo distrito y todos juntos, contribuyan a mantener el orden y seguridad pública, 22 de noviembre de 1809", en *La Revolución de*

*Mayo a través de los impresos de la época. Primera serie 1809-1815,* vol. 1 *(1809-1811)*. Buenos Aires: s. e., 1965, pp. 223-232.

Johnson, Lyman L. y Socolow, Susan: "Población y espacio en el Buenos Aires del siglo xviii», *Desarrollo Económico*, vol. 20, n.º 79, 1998, pp. 329-349.

Jori, Gerard: "Población, política sanitaria e higiene pública en la España del siglo xviii". *Revista de Geografía Norte Grande*, n.º 54, 2013, pp. 129-153 <http://www.scielo.cl/pdf/rgeong/n54/art08.pdf/>.

Langue, Frédérique: "La blancura del color quebrado. Curiosos y curanderos en la Caracas del orden ilustrado", en Salvador Bernabéu y Consuelo Varela (coords.): *La ciudad americana: mitos, espacios y control social*. Madrid: Doce Calles, 2010, pp. 229-253.

López Bejarano, Pilar: "Control y desorden en Santa Fe de Bogotá (Nueva Granada). En torno a las reformas urbanas de finales del siglo xviii". *BROCAR, Cuadernos de Investigación Histórica*, n.º 30, pp. 111-137 <https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/brocar/article/view/1659/1554>.

Lucena Giraldo, Manuel: *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América Hispánica*. Madrid: Marcial Pons, 2006.

Lucena Salmoral, Manuel: *Leyes para esclavos. El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*. Madrid: Fundación Larramendi, 2000.

Luque Azcona, Emilio José.: *Ciudad y poder: la construcción material y simbólica del Montevideo colonial, 1723-1810.* Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad de Sevilla/Diputación de Sevilla, 2007.

Medel, Vicente: "México y Florida", en Francisco de Solano (dir.) y María Luisa Cerrillos (coords.): *Historia urbana de Iberoamérica. La ciudad ilustrada: análisis regionales (1750-1850).* Madrid/Sevilla: Quinto Centenario/Junta de Andalucía-Consejería de Obras Públicas y Transportes/Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España, 1992, tomo III-2, pp. 349-411.

Morales Ramírez, Mónica Abigail: "*El nivel más popular de la legislación*. Los bandos del virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa, Ciudad de México, 1771-1779". *Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. 8, n.º 14 (4), 2017, pp. 71-92.

Murillo Velarde, Pedro: *Geographia de América.* Edición facsímil. Estudio preliminar de Ramón M.ª Serrera. Granada: Universidad de Granada, 1990 [1.ª edición 1752].

Navarro García, Jesús Raúl: *Control social y actitudes políticas en Puerto Rico (1823-1837)*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1991.

*Ordenanza para el establecimiento e instrucción de los alcaldes de barrio de la ciudad de Oaxaca, capital de la provincia de su nombre. Formada de orden*

*del Excmo. Señor Marqués de Branciforte, virrey de esta Nueva España*. Ciudad de México: Don Mariano de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, 1796.

Pérez Cantó, Pilar: "La población de Lima en el siglo XVIII». *Boletín Americanista*, n.º 32, 1982, pp. 383-407 <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-LaPoblacionDeLimaEnElSigloXVIII-2937951.pdf>.

Pulido Esteva, Diego: "Después del alcalde de barrio: experiencias policiales en la Ciudad de México (1824-1861)", en Arnaud Exbalin Oberto y Brigitte Marin (coords.): *Débats. Polices urbaines recomposées, les alcaldes de barrio dans les territoires hispaniques, XVIII^e^-XIX^e^ siècle / Debates. Políticas urbanas recompuestas, los alcaldes de barrio en los territorios hispánicos, siglos XVIII-XIX*, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, n.º 17, 2017 <https://journals.openedition.org/nuevomundo/70578>.

Rivasplata Varillas, Paula Ermila: *Agua y vida. Salud pública en Lima colonial. 1535-1821*. Lima: Fondo Editorial Universidad Peruana Cayetano Heredia, 2018.

Salazar Bravo, Rosario: "Los arrabales. Aproximación a la periferia de Caracas a fines del siglo XVIII". *Argos*, vol. 25, n.º 49, 2008, pp. 74-75 <http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-16372008000200005>.

— *Caracas, 1753-1810. Morfología y funciones urbanas desde la cotidianidad*. Tesis doctoral, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2012.

Sánchez Bohórquez, José Enrique: "Instrumentos de control social y reordenamiento urbano en Santa Fé de Bogotá. Siglo XVIII", en Salvador Bernabéu y Consuelo Varela (coords.): *La ciudad americana: mitos, espacios y control social*. Madrid: Ediciones Doce Calles, 2010, pp. 209-228.

Sánchez de Carmona, Manuel: "La ciudad de México", en Manuel Rodríguez Viqueira (coord.): *Las ciudades del encuentro*. Ciudad de México/Cuenca: Grupo Noriega Editores/Universidad de Castilla-La Mancha/Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, pp. 67-78.

— "Desarrollo de la ciudad en la colonia", en Manuel Rodríguez Viqueira (coord.): *Las ciudades del encuentro*. Ciudad de México/Cuenca: Grupo Noriega Editores/Universidad de Castilla-La Mancha/Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, pp. 79-86.

Sidy, Bettina: "Crecimiento y control de la vida urbana. Un análisis de los bandos del Gobierno en el Buenos Aires Colonial (1742-1762)", *Cuaderno Urbano*, vol. 10, n.º 10, 2011, pp. 41-61 <http://revistas.unne.edu.ar/index.php/crn/article/view/575/505>.

— "Población y gobierno en el Buenos Aires colonial. Una aproximación al estudio sobre las tensiones generadas por el crecimiento demográfico en la ciudad (1740-1776)". *Revista Complutense de Historia de América. Madrid*, vol. 41, 2015, pp. 249-275 <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/49904/46377>.

Suárez Garzón, Andrés Camilo: "Bando de buen gobierno y orden público para la ciudad de Popayán (1790)". *Quirón, Revista de Estudiantes de Historia*, vol. 3, n.º 6, 2017, pp. 61-62 <https://cienciashumanasyeconomicas.medellin.unal.edu.co/images/revista-quiron-pdf/edici%C3%B3n-6/5._Transcripcion._Suarez._Bando_de_buen_gobierno.pdf>.

Tau Anzoátegui, Víctor: "Los bandos de gobierno de Buenos Aires en la época hispánica", en *Justicia, sociedad y economía en la América española, siglos XVI, XVII, XVIII: trabajos del VI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano en homenaje al Dr. Alfonso García-Gallo*. Valladolid: Casa-Museo Colón, 1983, pp. 91-146.

— *Los bandos de buen gobierno del Río de la Plata, Tucumán y Cuyo (época hispánica)*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2004.

Valiente Ots, Mauricio: "El tratamiento de los no-españoles en las ordenanzas municipales indianas". *Estudios de Historia Social y Económica de América* n.º 13, 1996, pp. 47-58 <https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/5921/El%20Tratamiento%20de%20los%20No-Espa%c3%b1oles%20en%20las%20Ordenanzas%20Municipales%20Indianas.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Vázquez Cienfuegos, Sigfrido: *Tan difíciles tiempos para Cuba. El gobierno del Marqués de Someruelos (1799-1812)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2008.

Zamora, Romina Noemí: "Sobre la función de policía y el orden económico en San Miguel de Tucumán a fines del siglo XVIII. De presuntos delincuentes, acaparadores y monopolistas". *Historia y Memoria* n.º 8, 2014, pp. 175-207 <http://www.scielo.org.co/pdf/hismo/n8/n8a06.pdf>.

# Ser mestizo en el Perú antes y después de la gran rebelión de Túpac Amaru II

Scarlett O'Phelan Godoy
*Pontificia Universidad Católica del Perú*

Si bien desde el establecimiento del régimen colonial se dividió a la población en dos repúblicas: la de españoles y la de indios, prácticamente de inmediato se produjo un mestizaje biológico entre estos dos grupos, demostrando que la estricta segregación decretada entre las dos repúblicas resultaba impracticable.[1] Incluso, si el objetivo del sistema estructurado a partir de dos repúblicas fue tener como meta el vigilar que se mantuviera la "pureza de sangre", el acelerado proceso de miscegenación que ocurrió desde un inicio, desbarató este propósito.[2] Esta "república dual", como la denomina Ben Vinson, también —a su entender— pudo ser concebida como un medio de proteger a los indios de los abusos de los colonizadores y así atenuar la caída demográfica que los estaba mermando.[3]

Un tercer componente del mestizaje fue la presencia de esclavos negros que arribaron tempranamente con los conquistadores, en calidad de servicio doméstico,[4] y a quienes se les identificaría como integrantes de una nación, al no estar legalmente constituidos en una república, como era el caso de los españoles e indios. En este sentido, hay que tener presente que los mestizos tampoco conformaban una república, manteniendo al principio una situación ambigua. Será en la

1. Martínez, 2018: 92.
2. Vinson, 2018: 5.
3. Vinson, 2018: 3, 5.
4. Lockhart, 1976: 171.

década de 1530 cuando los españoles comiencen a tratar de diferenciarse de los hijos que nacían de la unión de peninsulares con mujeres indígenas, y es entonces cuando aparece la categoría de "mestizo", que a su vez se empieza a asociar con "ilegítimo."[5] Como señalaba el jurista español Juan Solórzano y Pereira, los mestizos eran "la mejor mezcla que hay en Indias (teniendo en cuenta su proporción de sangre española), pero solo aquellos que eran de nacimiento legítimo, lo que excluía a la mayoría".[6] Se entiende, entonces, que la mayoría de los mestizos habían nacido fuera del matrimonio y, además, parece haber sido frecuente que el padre, más temprano que tarde, los abandonara. No obstante, en el siglo XVI, los mestizos de élite, debido a la preminencia de su progenitor, no siempre fueron identificados y registrados como mixtos, logrando eludir esta clasificación al potenciar el componente español del padre.[7]

## 1. Cuando ser mestizo era sinónimo de ilegítimo

Aunque se ha afirmado que estas uniones —entre españoles e indias— se produjeron tempranamente, debido a que en los flujos de llegada de los primeros peninsulares hubo una escasa presencia femenina,[8] lo cierto es que los conquistadores también buscaron formar pareja con las indias nobles, siguiendo una estrategia política. Entrar en el círculo de la familia imperial inca, les daba mayor presencia y legitimidad en el Perú, y ello podía derivar en granjearse, con menos resistencia, la aceptación de los pobladores locales. Además, tanto entre los conquistadores españoles como en el círculo familiar del Inca, los matrimonios arreglados para forjar una alianza política eran usuales, aunque para los conquistadores no fue una práctica común formalizar estos compromisos.[9] De hecho, conquistadores de la talla de Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Diego de Almagro y Hernando de Soto vivieron con sus concubinas indias mientras permanecían

5. Carrera, 2003: 36.
6. Katzew, 2004: 40.
7. Rappaport, 2014: 96.
8. Socolow, 2000: 33. La autora señala que, aunque en un principio llegaron pocas mujeres españolas, ello no condicionó a los conquistadores a optar por el celibato.
9. Mangan, 2016: 25.

solteros y luego se casaron en la península, con mujeres "socialmente apropiadas".[10]

Una de las más célebres de estas uniones que sí se formalizó fue el matrimonio de don Martín de Loyola, caballero de la Orden de Calatrava y luego gobernador de Chile, con doña Beatriz Clara Coya, hija del inca Sayri Túpac, por provisión de 1572. El cuadro que ilustra la boda, del cual se hicieron varias reproducciones de diferentes tamaños y facturas,[11] fue icónico para la orden jesuita, ya que representaba la alianza que se había forjado en el siglo XVI entre la élite indígena del Perú y la Orden de San Ignacio de Loyola. Hay referencias que indican que en el Cuzco, este lienzo se exhibía en la iglesia de La Compañía y en el Colegio de Caciques de El Sol, o San Borja,[12] regentado hasta 1767 por los jesuitas y donde se educaban los indios nobles. El cuadro no se limitaba a representar a los novios, sino que colocaba a Martín de Loyola rodeado de su familia, y a la ñusta Beatriz Clara Coya, acompañada del séquito de su padre, el inca Sayri Túpac.

Otro caso emblemático fue el del Inca Garcilaso de la Vega, mestizo real de primera generación, vástago de la unión del capitán y conquistador extremeño, Sebastián Garcilaso de la Vega, y de la ñusta cuzqueña doña Isabel Chimpu Ocllo, hija de Hualla Túpac Inca, quien era a su vez hijo de Túpac Inca Yupanqui y hermano de Huayna Cápac. Don Sebastián no llegó a desposar a Isabel Chimpu Ocllo, lo que convirtió a Garcilaso de la Vega en un hijo natural, condición de ilegitimidad que el autor de los *Comentarios Reales* siempre resintió, pero que, para no sentirse agraviado, la generalizó opinando: "pocos ha habido en el Perú que se hayan casado con indias para legitimar a los hijos naturales y que ellos hereden".[13] A pesar de esta aseveración, al morir don Sebastián, le dejó a su hijo natural 4.000 pesos para que continuara su educación en España, adonde el joven Garcilaso se embarcó en 1560, dedicándose brevemente a la carrera de las armas para luego optar por la literatura, agregando a su nombre el título de Inca, al firmar sus obras.[14]

10. Stolcke, 2007.
11. Garret, 2005: 81.
12. O'Phelan Godoy, 2013: 108.
13. Konetzke, 1960: 125.
14. O'Phelan Godoy, 2013: 8.

Imagen 1. *Matrimonio de don Martín de Loyola con doña Beatriz Ñusta*. Anónimo. Escuela cuzqueña, 1718. Museo Pedro de Osma, Lima.

Aunque su condición de mestizo ilegítimo haya sido un tema de preocupación para el Inca Garcilaso de la Vega, lo cierto es que, durante el siglo XVI, la tasa de ilegitimidad en España era una de las más altas de Europa. Se calcula que en Sevilla, por ejemplo, un cuarto de los nacimientos registrados eran de madres solteras.[15] La estabilidad que el hijo natural pudiera alcanzar dependía de que fuera reconocido y cobijado por el padre u otros familiares cercanos,[16] como parece que fue el caso de Garcilaso, quien no solo estuvo en capacidad de heredar, sino que llegó a ser socialmente aceptado, inclusive en España.

Al fundarse la ciudad de Lima, en 1535, se afincaron en ella peninsulares, tanto conquistadores como inmigrantes posteriores, que residieron en lo que se ha denominado la "casa grande", amplios espacios con varias habitaciones, que requirieron del servicio no solo de esclavos negros, sino también de domésticos indígenas identificados como yanaconas, en algunos casos, o simplemente como criados.[17] Se calcula que a pocos meses de la fundación de la capital del virreinato peruano, miles de indígenas, hombres y mujeres, fueron reclutados como personal doméstico para servir las casas de los primeros vecinos de Lima, residiendo en dichas viviendas.[18]

La convivencia llevó al mestizaje, sobre todo de parte de las domésticas indígenas con los sirvientes negros, pero también con los españoles que habitaban, atendían o frecuentaban las casas grandes. En este segundo caso, los niños mestizos que nacían de estas uniones casuales, eran muchas veces separados de sus madres indígenas y criados por las hijas o primas de los dueños de casa, aunque también estos niños mestizos podían ser trasladados a otras casonas distantes, externas a la residencia donde sus madres trabajaban.[19] Se quedaran dentro de la casa grande o se les ubicara en otras viviendas, lo que estos niños tenían en común, era que todos eran mestizos y todos eran hijos naturales. De ahí que se extendiera la costumbre de asociar al mestizo con su condición de ilegitimo, sobre todo en los siglos XVI y XVII.

Se considera que, en un principio, el limitado número de españoles que se estableció en Hispanoamérica propició que se incorporaran

15. Socolow, 2000: 14.
16. Altman, 1989: 151.
17. Van Deusen, 2017: 59.
18. Van Deusen, 2017: 62.
19. Van Deusen, 2017: 73.

socialmente, con menos reparos, a los hijos de españoles tenidos en indias nobles y del común. Pero, al incrementarse la presencia de peninsulares en las colonias, estos tempranos mestizos fueron señalados como hijos ilegítimos y se puso resistencia a su ingreso a la esfera de los españoles. De acuerdo con Schwaller, en el siglo XVII los mestizos ocupaban una posición "nebulosa", asumiendo una postura exógena tanto frente a los españoles, como frente a los indios.[20] Muchos de ellos se ubicaron entonces en una posición intermedia, volviéndose la categoría mestizo tan fluida como heterogénea.[21]

## 2. Mestizos y cholos en el censo del virrey del Perú marqués de Castelfuerte

Cuando el virrey José de Armendáriz, marqués de Castelfuerte (1724-1736), trató de incorporar a los indios forasteros y a los cholos (mezcla de mestizo con india) en los registros de tributarios, para hacer frente a la caída demográfica que había provocado la epidemia que asoló el sur andino entre 1719 y 1720, esta medida —que resultó controversial— no era del todo nueva. Ya con anterioridad, en 1574, se había expedido una cédula real para toda la América española, donde se ordenaba que los negros y mulatos que no fueran esclavos, es decir, que fueran libertos, pagaran tributo como los indios. No obstante, este dispositivo nunca llegó a aplicarse a los mestizos, aunque los cholos sí estuvieron sujetos a tributo, con lo cual, en su caso, había antecedentes. Como se ha señalado, esta política colonial demuestra que la fiscalidad, como en el caso del tributo, se basaba en el fenotipo de los individuos, en su naturaleza biológica, reforzando de esta manera los esquemas raciales sobre los cuales comenzó a operar la sociedad de castas.[22]

En efecto, el censo de Castelfuerte incorporó en los padrones tributarios a sectores sociales que habían estado tradicionalmente exonerados, como era el caso de los cholos, o que pagaban solo poco más de la mitad del tributo regular, como era el caso de los indios forasteros.[23]

20. Schwaller, 2012: 250.
21. Ibídem.
22. Ares Queija, 2000: 87.
23. Pearce, 2001: 81-82.

Inclusive a los mestizos se les exigió que mostraran sus partidas de bautizo donde figurara el nombre del padre español o criollo, solicitud que era complicada de presentar porque, en muchos casos, al tratarse de hijos naturales, en el registro solo aparecía el nombre de la madre indígena.[24] Además, se acusó al visitador general de estar empadronando mestizos, o exonerándolos, si le pagaban la alta suma de 50 pesos.[25]

Precisamente esta situación de incertidumbre para el sector mestizo, y el sentir que se les quería degradar colocándolos a la altura de los indios tributarios, obviando su ancestro español, los llevó a estallar en protestas y motines contra la revisita de empadronamiento, intranquilidad social que alcanzó su punto álgido en 1730, en el que tuvieron lugar dos rebeliones de envergadura, una en Cotabambas, Cuzco, y la otra en Cochabamba, Charcas.[26] Esta última es descrita como "un levantamiento de mestizos contra la revisita".[27] El líder de la rebelión de Cochabamba fue Alejo Calatayud, quien era, justamente, un mestizo que ejercía como platero.[28] En el caso de la rebelión de Cotabambas, Cuzco, los activistas principales fueron Marcos Mendoza, un mestizo que trabajaba para el cura del pueblo, y Pedro Montoya, conocido como "el capitán", quien era descrito como un "español amestizado", siendo originario de Tucumán.[29]

Indudablemente, los mestizos preferían que, por su posición intermedia, se les acercara a los españoles, como muchos de ellos lograron hacerlo, antes que los colocaran a la misma altura que los indios. Como opinaron Jorge Juan y Antonio de Ulloa, "los mestizos se honran con ser españoles y salir de indios".[30] Esto ocurre, por ejemplo, en los protocolos notariales de la ciudad de Cuenca, Audiencia de Quito, donde el vocablo mestizo aparece solo marginalmente. Da la impresión que eran pocos los individuos que se presentaban como mestizos, aunque es posible reconocer su identidad en base al apellido del padre español y la madre indígena. Es más que probable que se hicieron pasar por

24. O'Phelan Godoy, 1988: 87. La información procede del Archivo General de Indias, Audiencia de Charcas, leg. 343.
25. Ibídem.
26. O'Phelan Godoy, 1988: 94.
27. O'Phelan Godoy, 1988: 88.
28. O'Phelan Godoy, 1988: 89, 97.
29. O'Phelan Godoy, 1988: 102.
30. Juan y Ulloa, 1982: I, 177.

blancos. Una categoría que sin embargo es más frecuente en los registros es la de cholo,[31] que es un término que aparece extensamente en el siglo XVIII y que, al poner la fiscalidad más énfasis en el componente indio que en el mestizo, en el caso de estos, les convertía en elegibles para pagar tributo y, por lo tanto, eran empadronados.

No obstante, parece que tanto las castas de color —mulatos y zambos—, como los mestizos indocumentados y cholos, se fueron desembarazando paulatinamente del pago del tributo a lo largo del siglo XVIII. Así, cuando en la década del setenta, el Consejo de Indias, como parte de las Reformas Borbónicas, solicitó información sobre la efectividad del tributo cobrado a las castas, o población producto de las mezclas raciales, fue informado que "en realidad esta práctica solo recaía sobre los miserables indios".[32] De ahí que, en 1777, cuando llegó el visitador José Antonio de Areche al Virreinato del Perú, corrió el rumor de que venía con la intención de extender el tributo a mestizos, zambos y mulatos en la medida que, por lo visto, no lo habían estado cotizando.[33] Esta ampliación del tributo era una manera de compensar la baja tasa de crecimiento de la población indígena debido al intenso mestizaje.[34] Se considera que esta medida de incorporar a las castas de color en el esquema tributario fue una variable que tuvo más incidencia de la que se le ha atribuido, en la irrupción de la gran rebelión de 1780 y en que estos sectores sociales participaran activamente del alzamiento.[35]

## 3. Mestizos reales y el memorial *Representación verdadera*

No solo fue un agravante para los mestizos y cholos que se les intentara empadronar como tributarios, un estatus que repudiaban, sino también que se les cerraran o bloquearan las posibilidades de que pudieran "ascender al estado eclesiástico", es decir, profesar. El tema les resultó tan preocupante que, liderados por un grupo de franciscanos,

31. Poloni-Simard, 2006: 157.
32. Twinam, 2015: 113.
33. O'Phelan Godoy, 1988: 249.
34. Estenssoro Fuchs, 1999-2000: 77.
35. Lewin, 1967: 154.

fray Antonio Garro y fray Isidro Cala, entre los que también se encontraba el donado mestizo fray Calixto Túpac Inga, redactaron un memorial conocido como Representación Verdadera o Exclamación de los Indios Americanos, cuya versión en latín fue titulada el *Planctus Indorum Christianorm in America Peruntina*.[36] En este documento denunciaban abiertamente las irregularidades a las que estaban expuestos los mestizos con relación a sus expectativas de servir a la Iglesia.

Pero, ya había antecedentes. Cuando en 1578 se expidió una cédula real que prohibía a los obispos y arzobispos americanos seguir ordenando sacerdotes mestizos, en la medida que se consideraba que no eran personas idóneas para desempeñar tal ministerio, un grupo de 165 mestizos de varias ciudades del virreinato peruano elaboraron un expediente y lo enviaron a la corte para tratar de conseguir que el rey derogara la citada cédula; lo que finalmente se logró casi diez años después de haber sido emitida. Es más, los mestizos sentían que, en su condición, eran las personas más competentes para evangelizar a los indios.[37] Como resultado de la gestión, en 1588 el rey Felipe II decretó que "se ordenara de sacerdotes a los mestizos de sus distritos si concurrieren en ellos la suficiencia y calidades sacerdotales". Pero esta concesión sería revertida en el siglo XVII, por la cédula real de 1676, en que se prohibía ordenar a mestizos ilegítimos o hijos de herejes".[38] Como ya se ha precisado, la ilegitimidad se hallaba bastante extendida entre los mestizos, y aludir a esta condición como impedimento para la carrera eclesiástica limitaba considerablemente el número de mestizos que podrían profesar. En la cédula real, puntualizar la exclusión de los "mestizos ilegítimos" eran las palabras clave que justificaban la marginación.

Dentro de esta línea de denuncias expresadas en la segunda mitad del siglo XVII encaja también el memorial conocido como *Representación verdadera*, que presentaron a mediados del siglo XVIII al rey de España tres clérigos franciscanos, entre los cuáles, como ya ha sido señalado, se encontraba fray Calixto Túpac Inga.[39] Este era un mestizo donado nacido en Tarma hacia 1710, hijo de Dominga Estefanía Túpac

36. Navarro, 2001. Consúltese también el libro Dueñas, 2010: 68.

37. Ares Queija, 2004: 198, 199.

38. Decoster, 2002: 256-257.

39. Navarro, 2001: 21. Los otros dos clérigos, como ya se dijo, eran el padre fray Antonio Garro y el padre fray Isidoro Cala y Ortega.

Inca y Pedro Montes, quien era descrito como español. Fray Calixto reclamaba ser descendiente del Inca Túpac Yupanqui, por la rama materna, aunque su linaje no estaba respaldado por una probanza de nobleza.[40] En todo caso, aparentaba ser un mestizo real.

Este documento, al igual que el *Planctus Indorum*, redactados en la década del cuarenta del siglo XVIII, denunciaban —entre otras cosas— lo mucho que se había restringido el viaje de los indios nobles a la península, puesto que cuando "pedían permiso para pasar a España éste les era objetado". Sobre el tema de las restricciones que se ponían al acceso de indios y mestizos a conventos y monasterios, el memorial hacía explícito cómo los españoles habían establecido en América un tercer estado: el de los donados, observando que "ninguna doncella india, aunque sea noble y virtuosa, es recibida en la profesión religiosa, ni como lega ni conversa, sino como donada".[41]

En este sentido el documento alude a "la ficción de las donadas", pues, de acuerdo al memorial, pudiendo las indias nobles solo alcanzar el estado de donadas las "hacían creer que eran verdaderas profesas".[42] Esta afirmación es un tanto inexacta, ya que en el Cuzco, por ejemplo, hubo indias nobles que llegaron a profesar, pero solo como monjas de velo blanco, las cuales ocupaban un rango inferior a las de velo negro, y no podían aspirar a alcanzar puestos de liderazgo dentro de la comunidad. Para las indias nobles, en opinión de Kathryn Burns, se crearon los beaterios, donde podían ser favorecidas con el alto cargo de abadesas.[43]

El *Planctus Indorum* también reclamaba que los indios y mestizos cristianos católicos, nacidos de legítimo matrimonio, "nobles y letrados pudieren y debieren ser admitidos a recibir las Sagradas Ordenes y ser aceptados a la profesión de las religiones".[44] En otro acápite, el memorial enfatizaba que "solamente los hombres españoles y de color blanco (como dicen) son idóneos para las ordenes sagradas y las religiones",[45] dejando entrever los parámetros de discriminación racial que imperaba con relación a que pudieran profesar indios y mestizos,

40. Loayza, 1946:1, 3.
41. Navarro, 2001: 252.
42. Ibídem.
43. Burns, 2002: 112.
44. Navarro, 2001: 267-268.
45. Navarro, 2001: 275.

al igual que lo hacían los criollos. El *Planctun Indorum* también pone en evidencia que en la práctica se estaba ordenando a hijos naturales de españoles, más no a mestizos legítimos de nacimiento. En ese sentido se puede inferir que el tema de la ilegitimidad, que tanto había pesado en contra de los mestizos en el siglo XVI e incluso en el XVII, no se daba con la misma intensidad en el XVIII, o por lo menos no parece haber sido una tendencia en el círculo de los mestizos reales.

Es posible constatar que en el período en que se redactó y sobre todo en que circuló el *Planctus Indorum*, se habilitó el ingreso al estado eclesiástico de varios hijos de caciques, pero como presbíteros seculares, como explicitaba el mencionado memorial, "frailes de ninguna manera".[46] En todo caso, estamos hablando de un proceso de selección que favorecía fundamentalmente a los miembros de la élite indígena, siendo muchos de ellos étnicamente mestizos, como lo demostraron sus pruebas de "pureza de sangre" que en más de una ocasión fueron obviadas para permitirles profesar, con el afán de mantener este privilegio en manos de los indios nobles, o de aquellos que pudieran demostrar que descendían de caciques.

Fray Calixto Túpac Inga, tras entregar en Madrid, en diciembre de 1750, el memorial al rey Fernando VI en sus manos, fue admitido al año siguiente en el colegio seminario franciscano Santi Spiritus, ubicado en Valencia, con el fin de hacer su noviciado, y llegó a profesar en 1752 como lego, a pesar de su origen mestizo.[47]

## 4. Los cuadros de castas del virrey Amat y Juniet

Cabe destacar que, en el siglo XVI, los términos de casta y calidad no se aplican a las diferencias de carácter socio-racial. De acuerdo a Schewaller, la primera vez que se registra el uso de la palabra "casta" es en 1620, cuando un oficial de Tenerife reclama que su color de piel en Nueva España se confundía con el de los mulatos, mestizos y otras "castas". Aunque, agrega, que en ese período era común referirse a la variedad de la población colonial como "todo género de gente". Es decir, gente de diversa procedencia étnica y social.[48]

46. Navarro, 2001: 267.
47. Navarro, 2001: 28.
48. Schwaller, 2012: 242.

Por otro lado, a mediados del siglo XVIII, el fraile Francisco de Ajofrín, quien había recorrido ampliamente la Nueva España comentaba que "castas de gentes ha resultado en diversas generaciones que mexcladas (sic) todas, ha corrompido las costumbres en la gente popular".[49] En este caso se alude a las castas de gentes como mezcla de gentes. Es más, para Ajofrín la mezcla era un factor que corrompía a la gente. El sistema de castas emerge, entonces, como un intento de imponer un orden en una sociedad crecientemente diversa, tratando de incorporar, al menos teóricamente, la mezcla de razas (mezcla de gentes para Ajofrín), a través de una taxonomía jerárquicamente estructurada.[50]

Para 1770 la sociedad de castas ya estaba constituida y los cuadros de castas son un reflejo de esta compleja realidad. Por ejemplo, en México, donde las colecciones de cuadros de castas sobrepasaron el ciento, se pedía que en los libros parroquiales se colocara las partidas de bautizo, casamiento y entierro por separado, "unos para naturales, y otros para españoles, y otras castas; que es preciso que sepa su calidad, pues la de los naturales, la de mestizos —hijos de español e india— y la de castizos, están declaradas limpias; más no así los negros, mulatos, coyotes, lobos, moriscos, quarterones y otras mezclas…".[51] Dentro de esta línea, en el cuestionario que introdujo la expedición de Alejandro Malaspina en 1791, se solicitaba indagar "en cuantas castas está dividida la población, esto es de americanos [criollos], europeos, indios, mestizos, negros etc. Sin omitir ninguna".[52] El término castas abarca en este caso un espectro más amplio: no solo se refiere a las castas de color, producto del variado mestizaje, sino también a los integrantes de las dos repúblicas primigenias, la de españoles y la de indios. Será esta mirada integral la que se reflejará en los "cuadros de castas".

Es, por lo tanto, en este contexto inclusivo en el que se deben insertar las pinturas de castas, que pueden ser vistas como producto del espíritu de la Ilustración, "cuando se inician las clasificaciones y sistematizaciones de todos los seres de la naturaleza".[53] Pero adicionalmente me parece que estas colecciones de cuadros también coinciden con

49. Carrera, 2003: 36.
50. Bagneris, 2014: 166.
51. Estrada de Gerlero, 1995: 228.
52. Ibidem.
53. Romero de Tejada, 1999-2000: 18.

el momento en que España quiere recuperar su categoría de imperio. Para ello era importante demostrar, no solo en forma material, sino además visualmente, a través del lienzo, quiénes eran los habitantes de sus remotas colonias, qué características físicas tenían, cómo vestían, qué implementos utilizaban, dónde vivían, dónde trabajaban; es decir, la diversidad y riqueza cultural de las sociedades sobre las que España gobernaba y que eran parte de su imperio.

Colecciones de cuadros de castas se pintaron en los dos más antiguos e importantes virreinatos, México y el Perú. Pero, mientras en el caso de Nueva España las series de cuadros de castas abundan —se han identificado alrededor de un centenar y el número pudo ser mayor—,[54] en el del Perú solo se cuenta con una serie que mandó a pintar el virrey catalán Manuel Amat y Juniet (1761-1776) para enviarse a España con el propósito de enriquecer la colección del gabinete real y de dar a conocer en Europa las mezclas raciales existentes en el Virreinato del Perú.[55] En la carta que acompañaba al valioso obsequio, Amat explicaba el carácter pedagógico de las pinturas de castas, "por ser uno de los principales ramos de raras producciones que ofrecen estos dominios".[56] Los cuadros del mestizaje americano se convierten así en una prueba de la originalidad racial de Hispanoamérica y de sus rasgos diferenciadores respecto a Europa.[57]

Mientras las series mexicanas están formadas por un número variable de pinturas, que van entre catorce y veinte, la única serie peruana cuenta con veinte lienzos. Quizá por tratarse de un caso único, hubo la intención de hacerla bastante completa. Por el contrario, en el caso de México, algunas series están incompletas y casi todas son de autores anónimos, además de tener diversos tamaños y ser unas de mejor factura que otras.[58] En el caso del Perú, la colección se atribuye al prestigioso pintor Cristóbal de Lozano, quien retrató también en

54. Pino Díaz, 2004: 47. El autor considera que el número original de las colecciones sobrepasó el centenar.

55. Romero de Tejada, 1999-2000: 21. Al margen de la carta que se adjunta al envío se lee: "Remite veinte lienzos que representan distintas figuras dimanadas de las mezclas de Indios y Negros, destino al gabinete de Historia Natural del Serenísimo Príncipe, Nuestro Señor".

56. López Beltrán, 2007: 257.

57. Morán Navarro, 1969: 215.

58. Castro Morales, 1983: 271-273.

un cuadro ecuestre al virrey José Antonio Manso de Velasco, conde de Superunda, antecesor del virrey Amat.[59]

Se considera que todas las series fueron pintadas en el siglo XVIII y hubo un especial cuidado al momento de representar el color de la piel, ojos y cabello de los retratados, además de los detalles de su indumentaria, accesorios complementarios que hablan de su posición social,[60] matizando algunas veces las imágenes con productos de la flora y fauna del lugar; esto último sobre todo en las series novohispanas. En este caso, los personajes aparecen de cuerpo entero, mientras que, en el caso de la serie peruana, son representados de medio cuerpo y su mayor rasgo de identidad se da a través del vestido, que incluye los accesorios. En el caso de las series mexicanas los personajes aparecen en el ambiente donde viven o donde trabajan, mientras que en la colección peruana solo se ilustra a la pareja y el vástago, sin una ambientación particular. Es decir, las series mexicanas transmiten más información sobre la vida cotidiana de las castas durante el siglo XVIII.

Debemos entonces detenernos en las ilustraciones que la serie peruana de cuadros de castas incluye sobre los mestizos y los cholos, que son el foco central de este trabajo. En ese sentido, la representación del mestizo aparece en dos de los lienzos de la colección: español con india produce mestizo, en primer término, y luego, mestizo con mestiza da mestiza, en segundo término. Es interesante que la representación del mestizo venga por duplicado, en las dos acepciones que se puede encontrar en la sociedad colonial: en su mezcla inicial, como resultado de la unión tradicional de español con india, pero también que se haga énfasis en la reproducción al interior de la misma casta del mestizo, lo que nos habla de cierta endogamia. La representación del cholo, vástago de la unión de mestizo con india, es también ilustrada, en un lienzo aparte, poniendo así en relieve lo extendido de su presencia en el siglo XVIII y, por lo tanto, dándole una identidad propia.[61]

59. García Díaz, 2006: 82.
60. Wuffarden, 1999-2000: 61.
61. Las imágenes aparecen en Majluf, 1999-2000: 30. 31 y 43.

Imagen 2. *Español con india serrana o civilizada produce mestizo*. Museo Nacional de Antropología, Madrid.

En el cuadro que representa al "español con india serrana, produce mestizo", el peninsular no lleva peluca, sino una especie de pañuelo en la cabeza, cubriendo el cabello, lo que implica su pertenencia a un sector medio, aunque sí viste el traje de tres piezas impuesto por los borbones. La india serrana lleva en la cabeza una vistosa montera fabricada con textil de manufactura local y para exteriorizar más sus orígenes étnicos, cubre sus hombros con una colorida *lliclla*, manto tradicional andino. El español le ofrece un *tupu* (alfiler) de plata en forma de flor para entrecruzar el manto. La india, representada con piel oscura, se enjoya con dos pequeños aretes pegados a la oreja y un anillo sencillo en el dedo anular derecho.[62] En el cuello lleva colgando un rosario, tal como lo hace también el vástago mestizo, que viste a la española y empuña una sonaja en la mano izquierda, teniendo los pies cubiertos por una manta.

62. O'Phelan Godoy, 2007b: 34, 35.

Imagen 3. *Mestizo con mestiza produce mestiza*.
Museo Nacional de Antropología, Madrid.

En el segundo lienzo que alude a la casta "mestizo", se representa "la unión de mestizo con mestiza produce mestiza", siendo un punto común a los tres personajes tener la piel más clara que la india serrana del primer lienzo, pero se nota descuido en la ropa que llevan puesta. El mestizo, que usa el cabello largo cogido con una vincha de tela, viste con una casaca y una capa de factura sencilla, y la mestiza se cubre los hombros con un rebozo rosa, dejando ver debajo una camisa blanca de pronunciado escote, colocándose un aderezo floral en el cabello, compuesto de cintas y polizones, y un rosario alrededor del cuello. Como únicas joyas luce unos discretos aretes.[63] La niña mestiza viste sencillamente a la española, aunque la fajilla que la ciñe parece tener un diseño de factura local y va descalza, posando los pies sobre la mano izquierda de la madre. Lleva colgado del cuello un rosario, signo de su conversión al cristianismo.

63. O'Phelan Godoy, 2007b: 32.

En el lienzo que ilustra al cholo, producto de la unión entre mestizo e india, la indumentaria de los tres personajes, incluyendo al vástago, es sencilla y parece gastada, desaliñada. El mestizo nuevamente aparece con el cabello largo —que debe haber sido una tendencia de la época— y se lo recoge con un cintillo, viste casaca y capa que denotan uso. Mientras que la india, su pareja, ya no exhibe el traje tradicional con montera y *lliclla*, sino una alegre blusa floreada que complementa con una cinta con adornos florales en la cabeza. Su vestuario ha sido "amestizado", acorde con su pareja. Lleva un rosario colgado alrededor del cuello, que el vástago cholo toca con la mano derecha. El niño va vestido sencillamente a la española y en los pies luce una especie de sandalias. La piel de los tres es oscura, quizá un poco más clara en el caso del padre mestizo. Se ha tenido el cuidado, por lo tanto, de hacer variantes en el color de la piel, de acuerdo con el origen étnico del personaje que se representa.

Imagen 4. *Mestizo con india produce cholo*.
Museo Nacional de Antropología, Madrid.

Es posible comprobar que, mientras más se aleja el individuo de los troncos originarios, es decir, mientras más mezclado es, adolece de menos prestigio.[64] En los casos que nos interesan —mestizo y cholo— al estar el mestizo más cercano al español —que es su padre— se le considera más estimable que al cholo, que ha pasado por tres mezclas: español, mestizo e indio. En los cuadros de castas, la distancia que existe entre mestizo y cholo la marcan el color de piel y la indumentaria. En este contexto, la raza desempeña un papel central en la configuración de la identidad social.

## 5. La gran rebelión de 1780. ¿Una dirigencia mestiza?

Para cuando estalla la gran rebelión de 1780 en la provincia de Tinta o Canas y Canchis, Cuzco, liderada por el cacique interino José Gabriel Condorcanqui Noguera o Túpac Amaru II, los mestizos eran un grupo bastante bien conformado y marcado por los desencuentros que habían tenido durante el siglo xviii con la Corona española. Los enfrentamientos habían sido, primero, a nivel de los registros tributarios donde se les intentó incluir y luego, con la política que se puso en vigor para limitarles el ingreso a las universidades y al clero, lo cual los hacía sentirse excluidos del sistema colonial, aun siendo indios nobles o mestizos reales. Una frustración que debió estar presente en su decisión de integrarse a "la sublevación general",

Además, desde el siglo xvi, los mestizos habían sido vistos no solo como ilegítimos, sino también como potenciales agitadores del orden establecido. Sobre todo, los descendientes de conquistadores, quienes se sentían legitimados para protestar y encabezar alzamientos. En 1567 se abortó en Lima un motín donde se señaló que hubo actuación "casi masiva de jóvenes mestizos de las primeras generaciones, quienes fueron los principales movedores del complot".[65] Posteriormente, fue el hijo del castellano Sebastián de Benalcázar, conquistador de Quito, quien estuvo envuelto en la rebelión quiteña de 1585 y también se involucró en la subsecuente insurrección, aún más importante, ocurrida

64. Estenssoro Fuchs, 1999-2000: 81.
65. López Martínez, 1965: 267.

en la ciudad de Quito entre 1592-1593, dirigida contra la alcabala. Como se señalaba en una carta de noviembre de 1593, "los más culpados en estos delictos an (sic) sido los mestizos de esta ciudad".[66] En palabras del virrey en funciones, García Hurtado de Mendoza, la tierra de Quito estaba llena de mestizos, "que no conocen Dios ni rey" y de los que parecía temer un posible alzamiento general.[67] Para el siglo XVII Martin Minchom observa que, si bien los mestizos no han dejado de ser una potencial amenaza, el contenido social de la categoría "mestizo" se difumina volviéndose impreciso, lo que lleva a que algunos mestizos pasen por españoles,[68] con lo cual se acorta la distancia entre la población mestiza y la población blanca, como será posible constatar durante la gran rebelión.

En la "sublevación general" de 1780, la presencia de mestizos fue importante, comenzando por el líder de la insurrección, Túpac Amaru II, quien por línea materna —Noguera— tenía sangre mestiza. Las descripciones de su persona que hacen los testigos oculares corroboran esta afirmación sobre su fenotipo. De acuerdo a la descripción del coronel criollo, natural del Cuzco, Pablo Astete, el cacique de Tinta tenía "una fisonomía buena para indio: nariz aguileña, ojos vivos y negros, más grandes de lo que por lo general lo tienen los naturales… usaba el pelo largo y erizado hasta la cintura… hablaba a la perfección la lengua española y con gracia especial la quechua".[69] La segunda semblanza, de carácter anónimo, nos habla de un hombre "de mediana estatura, esto es, más pequeño que alto… muy blanco para indio, pero poco para español".[70] Las descripciones apuntan a un hombre étnica y culturalmente mestizo, que era muy blanco para indio y que hablaba a la perfección el español y solo con gracia el quechua.

De los setenta y tres inculpados que fueron hechos prisioneros en abril de 1781 junto con Túpac Amaru, y pasaron por un juicio en el Cuzco, aparentemente veinte y cinco eran mestizos y habían estado apoyando al cacique rebelde de forma cercana y sostenida. En el caso de estos mestizos lo que se pone en evidencia, una vez más, es su ambigüedad al ser registrados. En este sentido varios soldados de a pie

66. Minchom, 1994: 60, 61.
67. Lavalle, 1984: 178.
68. Minchom, 1994: 61.
69. Lewin, 1967: 390.
70. Lewin, 1967: 391.

fueron consignados como mestizos, pero para hacer sus declaraciones necesitaron de un intérprete, lo que alude a su escaso dominio del español. Además, pelearon con hondas, lo que lleva a pensar que es probable que se tratara de cholos, cuya presencia, como ya se ha señalado, fue significativa en el siglo XVIII y más aún en los Andes. Los apellidos de la mayoría de ellos eran de origen hispano: Ferrer, Guerra, Herrera, Valdez, Mesa, Ponce, Quiñones y da la impresión que todos habían contraído matrimonio con mujeres mestizas.[71] También aparece registrado como mestizo un tal Antonio Quispe, artesano cuzqueño, quien debió ser cholo, pues requirió de intérprete para efectuar sus declaraciones.[72]

Existe la posibilidad que en el juicio que siguió a su encarcelamiento, estos reos se autodefinieran como mestizos, para reafirmar su excepción frente al pago del tributo y del servicio de la mita. Es plausible que en el siglo XVIII algunos indios y sobre todo los cholos recurrieran a estratagemas que les permitiera evadir las presiones fiscales y ganar un mejor estatus. Ser registrados como mestizos era, de hecho, una alternativa efectiva y parece ser que viable.[73]

La mayoría de los mestizos y cholos llevados a juicio eran chacareros (9), arrieros (4) y algunos ejercían como arrieros-chacareros (2), combinando estas dos actividades. Hubo además dentro de los procesados cuatro caciques mestizos, un minero, un tejedor y un sastre; estos últimos identificados también como mestizos. Dentro de la gran rebelión se desempeñaron como mayordomos o como centinelas, siendo también empleados para reclutar hombres o cuidar de las mulas y caballos que utilizaban los rebeldes. Algunos de ellos participaron como soldados, pero otros tuvieron el rango de capitanes y hubo a quienes se les nombró alféreces.[74] Era la manera con que se gratificaba sus servicios y compromiso con el movimiento.

Entre los mestizos, varios eran parientes de Túpac Amaru —esposa, hijos, tío, primos— y la represión fue inclemente con ellos, siendo ahorcados e incinerados, o degollados y descuartizados. Los mestizos externos al círculo familiar del cacique rebelde fueron azotados y

71. O'Phelan Godoy, 1988: 246. La información procede del Archivo General de Indias, Audiencia del Cuzco, legs. 32 y 33.

72. O'Phelan Godoy, 1988: 310.

73. O'Phelan Godoy, 1988: 247.

74. O'Phelan Godoy, 1988: 308-317.

desterrados a Valdivia, en Chile, o cumplieron condenas en el presidio del Callao. Hubo también casos, como el de Mateo Condori, aparentemente un cholo chacarero originario de Zepita, Chucuito, quien fue absuelto, quizá por haber delatado a varios cómplices.[75] Ramón Delgado, el hijo de la cacica de Acos, Tomasa Tito Condemaita, también fue absuelto; en su caso pesó el tratarse de un muchacho de solo quince años, que tuvo que apoyar a su madre, a quien se le daría la pena del garrote[76] por pertenecer al círculo de caciques que colaboraron estrechamente con Túpac Amaru.

La gran rebelión y la presencia de una dirigencia en manos de mestizos le demostró a los peninsulares y a la Corona española que era mejor asimilar a esta "casta" intermedia, producto de la unión de criollos con indias, o de la endogamia de mestizos con mestizas, antes que mantenerlos al margen y propiciar con ello conflictos que, más bien, había que tratar de allanar, de revertir.

Esta política de "acercamiento" se observa en el tratado *Reforma del Perú* (1782), de Carrió de la Vandera, donde este reclama que se haga pública "la intención de Su Majestad que mande que todos aquellos que tuviesen parentesco con los españoles, que antes se decían mestizos, sean nombrados españoles en lo sucesivo…y que así mismo no se llamen indios los que hasta aquí se nombraran tales, sino que se diga españoles naturales".[77] En otro acápite, Carrió de la Vandera insiste sobre el tema, aconsejando que, "los mestizos deben respetarse como españoles y gozar de los mismos privilegios".[78] Y concluye: "finalmente desengañémonos y confesemos que no hay mestizos, que es lo más cierto, o que todos lo somos".[79] Se puede ratificar, entonces, que el primero en formular claramente un proyecto de asimilación de los mestizos, en 1782, fue el funcionario español Carrió de la Vandera, propuesta que puede ser vista como un preludio de la abolición de la sociedad de castas.[80]

75. O'Phelan Godoy, 1988: 310.
76. O'Phelan Godoy, 1988: 311, 315.
77. Carrió de la Vandera, 1966: 73.
78. Carrió de la Vandera, 1966: 59.
79. Carrió de la Vandera, 1966: 60.
80. Estenssoro Fuchs, 1999-2000: 100.

## 6. Epílogo

Cuando en 1808 se produce la invasión napoleónica a España y se forman las Cortes de Cádiz para gobernar en nombre de Fernando VII, el rey cautivo, se da por hecho que criollos y mestizos son españoles americanos y que, como tales, están en derecho de ser elegibles para ser enviados como diputados a dichas Cortes en representación de sus provincias de origen. En ningún momento se discute si los mestizos pueden ser o no ciudadanos, se asume que lo son, a diferencia de lo que se hace en el caso de los indios, quienes luego de la abolición del tributo y la mita, recién serán promovidos a este estatus. No ocurrirá lo mismo con las castas de color, a quienes se les negará la ciudadanía, como tampoco se decretará la abolición de la esclavitud, que era el impedimento para que los afrodescendientes aspiraran a ser ciudadanos. Incluso uno de los diputados peruanos será un indio noble que radicaba en España, me refiero a Dionisio Uchu Inca Yupanqui, y otros serán, en efecto, mestizos, como ocurre con el guayaquileño Joaquín de Olmedo y el ariqueño Hipólito Unanue.[81] De alguna manera la gran rebelión había logrado hacer comprender a las autoridades coloniales y peninsulares que era mejor tener a los mestizos de aliados que como enemigos. Ya habían demostrado el liderazgo y la proyección que podían alcanzar con la gran rebelión de 1780.

Este tránsito de los mestizos a la "legitimidad" y la "representación" será reafirmado durante otra guerra, la de la independencia, donde los mestizos, participando primero en el ejército realista y, a partir de la llegada al Perú de José de San Martín, como parte del ejército patriota, ganarán prominentes ubicaciones no solo como militares, sino también como políticos; combinando ambas funciones. Entrada la república dos de estos mestizos que se foguearon con la independencia asumirán la presidencia del Perú: el paceño Andrés de Santa Cruz (1826-1828) y el cuzqueño Agustín Gamarra (1829-1833). La sociedad de castas en la legislación y en términos prácticos había quedado abolida, aunque el racismo seguiría funcionando como un atavismo de la colonia.

81. O'Phelan Godoy, 2007a: 267-289.

## Bibliografía


Altman, Ida: *Emigrants and Society. Extremadura and Spanish America in the Sixteenth Century.* Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1989.

Ares Queija, Berta: "Mestizos, mulatos y zambaigos. Virreinato del Perú, siglo xvi", en Berta Ares y Alessandro Stella (coords.): *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los Mundos Ibéricos.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, pp. 75-88.

— "Las categorías del mestizaje: desafíos a los constreñimientos de un modelo social en el Perú colonial temprano". *Histórica*, vol. XXVIII, n.º 1, 2004, pp. 193-218.

Bagneris, Mia L.: "Remagining Race, Class and Identity in the New World", en Richard Aste (ed.): *Behind Closed Doors. Art in Spanish American Home, 1492-1898.* New York: Brooklyn Museum/The Monacelli Press, 2014, pp. 161-208.

Burns, Kathryn: "Beatas, 'decencia' y poder: la formación de una élite indígena en el Cuzco colonial", en Jean-Jacques Decoster (ed.): *Incas e indios cristianos. Élites e identidades cristianas en los Andes coloniales.* Lima/Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas/Fundación Kuraka, 2002, pp. 21-134.

Carrera, Magali M.: *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Painting*. Austin: The University of Texas Press, 2003.

Carrió de la Vandera, Alonso: *Reforma del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966.

Castro Morales, Efraín: "Los cuadros de castas de la Nueva España". *Jahrbuch fur Geschichte Lateinamerikas,* vol. 20, 1983, pp. 671-690.

Decoster, Jean Jacques: "La sangre que mancha: La Iglesia colonial temprana frente a indios, mestizos e ilegítimos", en Jean Jacques Decoster (ed.): *Incas e indios cristianos. Élites e identidades cristianas en los Andes coloniales.* Lima/Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas/Fundación Kuraka, 2002, pp. 251-294.

Dueñas, Alcira: *Indians and Mestizos in the "Lettered City." Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. Louisville: University Press of Colorado, 2010.

Estenssoro Fuchs. Juan Carlos: "Los colores de la plebe: raza y mestizaje en el Perú colonial", en Natalia Majluf (ed.): *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat*. Lima: Museo de Arte de Lima, 1999-2000, pp. 67-107.

Estrada de Gerlero, Elena Isabel: "La reforma borbónica y las pinturas de castas novohispanas", en *El arte y la vida cotidiana. XVI Coloquio Internacional de Historia del Arte*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, 1995, pp. 217-252

García Díaz, María Concepción: "Portraiture in Viceregal America", en *Retratos. 2000 Years of Latin American Portrait.* New Haven/London: Yale University Press, 2006.

Garret, David: *Shadows of Empire. The Indian Nobility of Cusco, 1750-1825*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2005.

Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de: *Noticias Secretas de América*. Madrid: Ediciones Turner, 1982 [1.ª edición 1826].

Katzew, Ilona: *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. Madrid: Turner, 2004.

Konetzke, Richard: "Los mestizos en la legislación colonial". *Revista de Estudios Políticos*, n.º 112, 1960, pp. 113-148.

Lavalle, Bernard: "La rebelión de las alcabalas (Quito, julio de 1592-abril de 1593). Ensayo de interpretación". *Revista de Indias*, vol. XLIV, n.º 173, 1984, pp. 141-201.

Lewin, Boleslao: *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia hispanoamericana*. Buenos Aires: Sociedad Editora Latinoamericana, 1967.

Loayza, Francisco: *Fray Calixto Túpak Inka*. Lima: Miranda, 1946.

Lockhart, James: *Spanish Peru, 1532-1560. A Colonial Society*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1976.

López Beltrán, Carlos: "Hippocratic Bodies. Temperamento and Castas in Spanish America, 1570-1820". *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 8, n.º 2, 2007, pp. 253-289.

López Martínez, Héctor: "Un motín mestizo en el Perú (1567)". *Revista de Indias*, vol. 97-98, 1965, pp. 367-381.

Mangan, Jane E.: *Trasatlantic Obligations. Creating the Bonds of Family in Conquest Era Peru and Spain*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2016.

Martínez, María Elena: *Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2018.

Minchom, Martin: *The People of Quito, 1690-1810. Change and Unrest in the Underclass*. Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press, 1994.

Morán Navarro, Isidoro: "Un aspecto del mestizaje americano: el problema de la terminología". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. IV, 1969, pp. 201-217.

Navarro, José María: *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo xviii. El Planctus Indorum Christianorum in America Peruntina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

O'Phelan Godoy, Scarlett: *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783.* Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1988,

— "Ciudadanía y etnicidad en las Cortes de Cádiz", en Cristóbal Aljovín y Nils Jacobsen (eds.): *Cultura política en los Andes, 1750-1950*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007a, pp. 267-289.

— "La moda francesa y el terremoto de Lima de 1746". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. 36, n.º 1, 2007b, pp. 19-38.

— *Mestizos reales en el Virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013.

Pearce, Adrian: "The Peruvian Census of 1725-1740". *Latin America Research Review*, vol. 36, n.º 3, 2001, pp. 69-104.

Pino Díaz, Fermín del: "Historia natural y razas humanas en los cuadros de castas Hispanoamericanos", en *Frutas y castas ilustradas.* Madrid: Museo Nacional de Antropología, 2004, pp. 45-66.

Poloni-Simard, Jacques: *El Mosaico Indígena. Movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca, Ecuador, del siglo xvi al xviii*. Quito/Lima: Abya Yala/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

Rappaport, Joanne: *Disappearing Mestizo. Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*. Durham/London: Duke University Press, 2014.

Romero de Tejada, Pilar: "Los cuadros de mestizaje del virrey Amat", en Natalia Majluf (ed.): *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat*. Lima: Museo de Arte de Lima, 1999-2000, 17-25.

Schwaller, Robert C.: "For Honor and Defence: Race and the Right to Bear Arms in Early Colonial Mexico". *Colonial Latin American Review*, vol. 21, n.º 2, 2012, pp. 239-266.

Socolow, Susan Midgen: *The Women of Colonial Latin America*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2000.

Stolcke, Verena: "Los mestizos no nacen, sino que se hacen", en Verena Stolcke y Alexandre Coello (eds.): *Identidades Ambivalentes en América Latina, siglos xvi-xxi*. Barcelona: Bellaterra, 2007, pp. 14-51.

Twinam, Ann: *Purchasign Whiteness. Pardo, Mulattos and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*. Stanford: Stanford University Press, 2015.

Van Deusen, Nancy E.: "Holograms of the Voiceless. Indian Slavery and Servitude in Early Colonial Peru", en Mónica Díaz (ed.): *To be Indian in Colonial Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2017, 55-92.

Vinson III, Ben: *Before Mestizaje. The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico.* Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2018.

Wuffarden, Luis Eduardo: "Los lienzos del virrey Amat y la pintura limeña del siglo xviii", en Natalia Majluf (ed.): *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat*. Lima: Museo de Arte de Lima, 1999-2000, 49-65.

# "No digáis que esta gente está dotada de entendimiento, porque no os lo he de creer". La triple visión del otro en el *Diálogo de las grandezas de Brasil* de 1618[1]

José Manuel Santos Pérez
*Universidad de Salamanca*

El *Diálogo das Grandezas do Brasil* fue escrito en la Capitanía Real de Paraíba en 1618. Su autor más probable fue el cristiano nuevo y *senhor de engenho* Ambrósio Fernandes Brandão. Sobre su biografía sabemos bastantes cosas. Nacido en 1555, pertenecía a la importante familia de comerciantes Brandão, radicada en Oporto, aunque no sabemos nada sobre su lugar de nacimiento. Participó en la "jornada" de Alcazarquivir, donde desapareció el rey Sebastião I de Portugal. En retribución por este hecho y por "servicios realizados en la India", obtuvo el cargo de *feitor* y "apuntador de las obras" de la ciudad-fortaleza de Malaca en 1581, aunque no llegó a ocuparlo.[2] En lugar de marchar a Asia, donde probablemente había pasado un tiempo, se fue a Pernambuco, donde aparece en 1583.[3] Fue allí *feitor* del poderoso comerciante exportador de azúcar Bento Dias Santiago, aunque

1. La investigación realizada para este texto ha sido financiada a través del proyecto "Circulación de personas, libros, objetos y noticias entre Brasil y los territorios de la Monarquía Hispánica (1580-1668)", HAR2016-78099-P del MINECO. Las citas en español provienen de la edición en español de la obra: Brandão, 2019.

2. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT, Lisboa), PT/TT/CHR/N/001/0002/07301, "Carta de mercê do ofício de escrivão da feitoria de Malaca (Ásia), concedida por D. Filipe I a Ambrósio Fernandes Brandão", 28/02/1581.

3. El mejor estudio sobre Ambrósio Fernandes Brandão lo hizo José Antônio Gonsalves de Mello en su introducción a la edición considerada definitiva de la obra de 1962: Brandão, 1962.

debió alcanzar una importante posición económica que le permitió comprar su propio ingenio de azúcar ya hacia 1592. Sus problemas con la Inquisición comenzaron con la primera visita de esta institución a Brasil en 1591. En los testimonios del cura Francisco Pinto Doutel fue acusado de frecuentar la supuesta sinagoga clandestina del ingenio Camaragibe junto con otros colegas cristianos nuevos. Fue finalmente exonerado. En 1595 declaró a favor de Bento Teixeira, famoso autor de la *Prosopopéia*,[4] en el proceso seguido contra él, ocasión en la que dijo tener 40 años. En 1597 viajó a Portugal, radicándose en Lisboa en una quinta de la Calçada do Combro. En la capital portuguesa ejerció el cargo de tesorero de los Difuntos y Ausentes, lo que le permitió entrar en contacto con importantes figuras políticas del Reino de Portugal en la época. Aunque es posible que visitara la corte en Valladolid o en Madrid, no tenemos constancia documental de ello. En 1607 fue de nuevo protagonista de un proceso inquisitorial, en este caso por haber sido acusado por un jardinero morisco contratado por él de respetar el Sabbath, pues siempre en ese día dejaba sus actividades y "se recogía en casa dedicándose al estudio".[5] No sabemos si debido a este motivo volvió a la América portuguesa en 1607, donde permaneció hasta su muerte. Estando en Lisboa adquirió por poderes otro ingenio de azúcar y, cuando regresó a Brasil, compró otro, ambos en la capitanía de Paraíba, donde es posible que estableciera su residencia. Tuvo dos hijos y murió en fecha indeterminada, pero posterior a 1618, año en el que escribió el *Diálogo*, según consta en sus páginas. Los argumentos sobre la autoría de la obra tienen una larga historia que comienza en el siglo XVII, cuando el libro es probablemente llevado a Holanda por el jesuita y después calvinista, Manoel de Moraes, que conoció a los hijos de Brandão en Paraíba hacia 1635. A Moraes se le atribuyó durante mucho tiempo una supuesta *Historiae Brasiliensis*, de la que tenemos noticias, pero que no ha llegado a nuestros días y que probablemente estaba basada en el libro de Brandão. Hay evidencias de que el chantre de la Sé de Évora, Manuel Severim de Faria, tuvo una copia del manuscrito de Brandão, que muy probablemente es la que se guarda en la Biblioteca Nacional de Lisboa.[6]

4. Poema épico dedicado al capitán donatario de Pernambuco, Jorge Albuquerque Coelho, publicado en Lisboa en 1601.

5. Mordoch, 2016: 206

6. Megiani, 2007: 40.

En la reedición de la *Biblioteca Geográfica de León Pinelo* (tomo III), llevada a cabo por Andrés González de Barcia en 1737, se hace referencia a un *Diálogo de las grandezas de Brasil* con los interlocutores "Alviano y Brandonio" y se dice que el autor puede ser un "Brandaon" portugués[7]. En el siglo XIX, el historiador brasileño Francisco Adolfo Varnhagen recogió esta misma idea en un amplio comentario que hizo a la obra de Gabriel Soares de Sousa "Notícias do Brasil", que se encuentra en la Biblioteca Nacional de España y que fue editada por el mismo Varnhagen, en 1851, con el título *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*.[8] Es curioso que, aunque Varnhagen hubiera hecho referencia a un Brandão como autor de la obra, más tarde, en 1883, cuando editó el primero de los Diálogos, atribuyó la obra al Bento Teixeira ya citado anteriormente, basándose en que en el manuscrito de la obra existente en Lisboa, descubierto por el autor sorocabano, aparece escrito en el primer folio: "Autor Bento Teixeira Pinto". Igual atribución aparece en la tarjeta de la Biblioteca Nacional de Portugal correspondiente a esta obra. A inicios del siglo XX, Capistrano de Abreu y su discípulo Rodolfo Garcia acumularon pruebas suficientes como para atribuir la obra a este Ambrósio Fernandes Brandão, personaje del que se tienen algunas evidencias documentales, pero que también hace numerosas referencias autobiográficas en la obra, muchas de las cuales coinciden con la biografía del otro. Si el principal interlocutor de la obra, "Brandonio", era un *alter ego* de Ambrósio Fernandes Brandão", el otro interlocutor, "Alviano", debía corresponder también con algún personaje real cercano a este. Esto es lo que argumentó Rodolfo Garcia en la edición de la obra de 1930 en la que afirma que el amigo de Brandão, Nuno Álvares, también cristiano nuevo, y también *feitor* de Bento Dias Santiago en Pernambuco, debía ser la inspiración para el segundo interlocutor.[9] Juntando todos estos datos y realizando una exhaustiva investigación de los manuscritos (apógrafos) de Leiden y Lisboa, el

7. Entrada "Brandaon" en el *Epítome de la bilbioteca oriental y occidental, náutica y geográfica de Don Antonio de León Pinelo*, 1982: 1714.

8. Varnhagen, 1940; Sousa, Gabriel Soares de, "Roteiro geral com largas informações de toda a costa que pertence ao estado do Brasil e a descrição de muitos lugares dele, especialmente da Baia de Todos os Santos" manuscrito, Biblioteca Nacional de España, Mss/3007, "Epístola do autor a Dom Cristóvão de Moura, do Conselho do Estado", Madrid 1 de marzo, 1587. Sousa, 1879.

9. Brandão, 1930.

historiador pernambucano José Antônio Gonsalves de Mello realizó una edición definitiva de la obra que publicó en Recife en 1962. En ella daba pruebas prácticamente irrefutables de la autoría de Brandão. Según sus conclusiones, si se propone otro autor, se deben acumular tantas pruebas como para Ambrósio, lo cual parece muy improbable. Estudios posteriores han indagado en la condición de cristiano nuevo del personaje, en su posible criptojudaismo y en las continuas, aunque veladas referencias que se hacen en la obra del *Diálogo* a la religión, la historia y algunas costumbres hebraicas. Se ha argumentado, incluso, que la división del *Diálogo* en seis partes o Diálogos, cada uno de ellos desarrollado en un solo día, con un descanso entre el tercero y el cuarto, remitiría a un posible descanso sabático, habiéndose por lo tanto comenzado el relato de Brandonio en un miércoles (primer Diálogo), continuándose jueves y viernes (segundo y tercer Diálogos), pausa del sábado, y continuación el domingo, hasta el martes (Diálogos cuarto, quinto y sexto).[10] Se han destacado también otras características de la obra para apuntalar este crisptojudaismo de Brandão: las escasas o nulas referencias a la evangelización llevada a cabo por las órdenes religiosas en Brasil (fundamentalmente de los jesuitas); la burla que se hace de este trabajo de evangelización, cuando se refiere a un indígena que abrazó los hábitos sacerdotales, pero acabó despojándose de ellos y volviendo desnudo a la selva a vivir en la tribu con sus antiguos compañeros; apenas hay referencias al Nuevo Testamento, siendo así que las escasas referencias bíblicas se hacen al Antiguo Testamento y a episodios señalados como el de Daniel en el pozo de los leones, que constituirían una analogía a la persecución sufrida por los cristianos nuevos en Portugal.[11] En nuestra reciente edición de la obra hemos descubierto algunas más: la primera palabra que aparece en el Diálogo es el término portugués *bizalho*, de difícil traducción al español. Los *bizalhos* o *bisalhos* eran pequeñas cajas de madera envueltas en tela en las que los comerciantes introducían los diamantes que venían de India y eran remitidos a Europa. El *bisalho* acabó convirtiéndose en una unidad de medida para este comercio en el siglo xvi. Solía contener entre 300 y 400 diamantes brutos, que daban un valor medio de

10. Mordoch, 2016: 200-219; Santos, 2007.
11. Windmüller, 1992: 408-417.

7.500 cruzados por *bisalho* en Lisboa.[12] El diálogo comienza con esta pregunta de Alviano a Brandonio:

> Que bisalho é esse, Senhor Brandônio, que estais revolvendo dentro nesse papel? Porque, segundo o considerais com atenção, tenho para mim que deve ser de diamantes ou rubis.[13]

Cuya posible traducción al español podría ser:

> ¿Qué envoltorio es ese, señor Brandonio, que estáis revolviendo dentro de ese papel? Por la atención con que lo observáis se diría que contiene diamantes o rubíes.[14]

El comercio de diamantes entre India y Europa era una de las principales actividades llevadas a cabo por los judíos conversos de la Carreira da Índia, la ruta entre Goa y Lisboa, brillantemente estudiados por Boyajian. Que al inicio del Diálogo se haga esta evidente mención a esta actividad comercial puede significar que la obra estaba pensada para ser leída por los compañeros cristianos nuevos de Brandão, como una especie de invitación a dejar Portugal y dirigirse a Brasil, donde las garras de la Inquisición eran más débiles y las oportunidades eran muchas. Este es el tema principal que subyace detrás de los seis Diálogos de que se compone la obra: el enorme potencial de riqueza de Brasil. Una riqueza disponible para quien quisiera, pero que solo podría aprovecharse a través de una explotación responsable y organizada, lo que, según Brandão, faltaba en la sociedad colonial de aquella tierra. El interlocutor Brandonio, que representa al morador antiguo y conocedor de la tierra, se queja constantemente en sus relatos de la "negligencia" de los habitantes del lugar, apremiado por las continuas invectivas que hace Alviano (recién llegado al territorio), que continuamente provoca a su correspondiente hablando de los defectos y problemas que ve en la América portuguesa. Brandonio le expone con gran riqueza de argumentos (cayendo en el ufano carácter ufanismo criollo típico de la época) las "grandezas" que guarda la naturaleza brasileña, pero señalando continuamente que si aún no es la parte más

12. Boyajian, 1993: 50.
13. Brandão, 1956: 27.
14. Brandão, 2019: 77.

rica del imperio portugués, ello se debe a esa laxitud y negligencia de los habitantes. El otro gran argumento de la obra es la comparación India-Brasil, tal vez motivada por su propia trayectoria vital, que le hizo dejar un importante cargo en Asia para recalar en la "Nueva Lusitania", donde las riquezas no eran tan "evidentes" o no estaban tan a la vista. En pasajes que se pueden considerar arbitrios, el autor expone las acciones que debería realizar el rey (Felipe III en la época) para poder obtener en Brasil muchos más ingresos de los que obtenía en los territorios portugueses en India. Su interlocutor llega a afirmar que sería bueno que en la corte se supieran esos detalles, algo sobre lo que Brandonio se muestra favorable.

Los temas de los Diálogos son los siguientes: en el primero se hace una descripción de las capitanías de Brasil en dirección norte-sur; el segundo habla del clima, las enfermedades y el origen de los indios de Brasil; el tercero habla de los principales productos del país: el azúcar, el palo-brasil, el algodón y la madera, su producción y comercialización; el cuarto Diálogo trata de los cultivos, frutos y legumbres que se dan en el litoral de Brasil, además de las plantas "agrestes" que aún no han sido domesticadas, pero que potencialmente podrían serlo; el quinto describe los peces, las aves y los animales terrestres, mientras que el sexto trata de las costumbres de los portugueses y, sobre todo, de los pueblos indígenas.

Del contenido de la obra se deduce que tenemos una triple "visión del otro": por un lado hay una mirada doble de los "europeos" Brandonio y Alviano hacia los indios de Brasil y los "negros de Guinea", término utilizado para referirse a la población de origen africano llevada de manera forzosa a Brasil para ser utilizada como mano de obra esclava. Por otro lado, hay una visión hacia los habitantes "portugueses" de Brasil, los llamados *brasilienses*, sobre los que tanto el recién llegado, Alviano, como el experimentado Brandonio hacen jugosos comentarios. Veámoslas por partes.

## 1. La visión del indígena

La alteridad se desenvuelve en el caso del litoral del sur de América ocupado por los portugueses desde el momento de la llegada de la flota de Alvares Cabral en abril de 1500. El cronista Pero Vaz de

Caminha narra en su *Carta del descubrimiento* que los marineros lusos invitaron a subir a la nao capitana a dos indígenas que encontraron en la costa. Los nativos iban ataviados con plumas de vivos colores que adornaban su cuerpo, y llevaban diversos objetos insertados en el rostro, los *tembetás*, "agudos en la punta como un perforador". Se mostraron indiferentes a casi todo lo que los portugueses les ofrecían, fueran gallinas, vino o pasteles. Caminha quiso ver, igual que sus compañeros de viaje, que cuando les mostraban cadenas de oro ellos señalaban hacia el interior del continente, como si de eso hubiera allí.[15] Tras el medio siglo inicial en que las relaciones entre europeos e indígenas en el litoral se basaron en el trueque de baratijas por troncos de palo-brasil, poco a poco la relación entre los dos grupos se fue intensificando, a la vez que deteriorando, a medida que se desarrollaba el complejo de producción azucarera. Las tribus semisedentarias de indígenas tupí-guaraní empezaron a ser consideradas como fundamentales para el esfuerzo de conquista y colonización del territorio en tres frentes: como mano de obra esclavizada, como campo misional de los jesuitas y como elemento mayoritario en los ejércitos que se fueron formando para la pacificación y conquista de zonas problemáticas del litoral. Estas demandas produjeron terribles efectos en la población indígena que, diezmada por los abusos, la guerra y las enfermedades, sufrió una terrible caída demográfica que llevó a su desaparición, en el siglo XVII, a grupos enteros como los tupinambá. En el momento de la redacción del *Diálogo*, en 1618, apenas había grupos de indígenas en la costa. Había que adentrarse hacia el interior del nordeste para encontrar los últimos restos de poblaciones potiguar, las más abundantes en la región y sobre las que Brandão realiza sus descripciones en el libro. Es por lo tanto la mirada de un grupo dominante sobre otro que, en esos momentos, estaba en pleno proceso de decadencia y que había abandonado una buena parte de sus lugares originales de habitación. En el siglo XVI la población potiguar estimada era de 90.000 habitantes, aunque debían ser bastantes menos en el momento de la descripción realizada por Brandão.[16] De ellos decía el jesuita Fernão Cardim lo siguiente a finales del siglo XVI: "Los primeros de esta lengua [tupí] se llaman Potiguaras, señores de Paraíba, a 30 leguas de Pernambuco,

15. Caminha, 2001.
16. La estimación es de Hemming, 2007: 721-739.

señores del mejor palo Brasil y grandes amigos de los franceses, y con ellos contrataron hasta ahora, casando con ellos sus hijas…".[17]

Los potiguar eran una de las numerosas etnias de habla tupí que habitaban el litoral brasileño en el momento de la llegada de los portugueses, a inicios del siglo XVI. Sus costumbres y hábitos correspondían a los de los pueblos semisedentarios de la región. Cultivaban la mandioca, el maíz y el frijol en un sistema de roza y quema que les obligaba a abandonar sus lugares de habitación para buscar otros más fértiles cada cierto número de años. Vivían en aldeas de varios cientos de habitantes, en las que tres o cuatro grandes chozas, llamadas *ocas* o *malocas*, servían como viviendas. Tenían un importante complejo político, sin llegar a formar estados o alianzas. Su religión era animista y estaba profundamente intrincada con la guerra y el ritual antropofágico. Normalmente guerreaban contra tribus vecinas de otras etnias, con las que tenían enemistades seculares. El sentido de la guerra era el de capturar enemigos para comerlos después en un rito antropofágico. Aunque ellos explicaban este hecho como parte de una cadena sin fin de venganza tras venganza, en tiempos recientes se ha comprobado que todo el proceso de captura de personas, casi siempre hombres jóvenes, su preparación para el ritual y la ingesta, representaba una parte fundamental del hecho religioso y de la cosmovisión de estos pueblos, para quienes el acceso a la "tierra sin mal" después de la muerte solo estaba asegurado a quienes participaban activamente en todo este ritual.

Ambrósio Fernandes Brandão tuvo efectivamente un contacto directo con las poblaciones potiguar que abundaban, como bien dice Cardim, en la capitanía de Paraíba, donde escribió el *Diálogo* y pasó la última parte de su vida. Según su propio testimonio en la obra, dirigió una compañía que realizó una campaña contra los indios potiguar de la sierra de Copaoba, donde había una importante concentración de esta etnia. A lo largo del *Diálogo* nos cuenta relatos muy directos de varios descubrimientos realizados por él mismo, como una cueva llena de petroglifos o un lugar en el que aparecen antiguos enterramientos en urnas, una costumbre indígena bien documentada.

La visión de los indígenas oriundos de Brasil es la más rica en la obra del *Diálogo de las grandezas de Brasil*. A este grupo se dedican

17. Cardim, 1997: 194.

continuas referencias a lo largo de toda la obra, pero en concreto hay un extenso discurso sobre el origen del hombre americano en el Diálogo II y una larga descripción de las costumbres en el VI. Muchos datos sobre plantas, animales, explotación agrícola, comidas o bebidas, hacen referencia a los indígenas y sus maneras de aprovechar el territorio en el que viven.

Sobre el origen de los indígenas se desarrolla una importante argumentación, como ya se ha dicho, en el Diálogo II. No parece que Brandão conociera el argumentario de Acosta o de otros de los grandes autores que se dedicaron a desentrañar esta cuestión ya en el siglo XVI. No obstante, en la Europa de la época circulaban teorías conocidas por lectores ávidos, como era nuestro autor, que hablaban de un origen "etíope" o "chino" de los habitantes americanos.[18] Ambas teorías son contestadas por Brandonio con curiosos argumentos, entre otros que un tal Vespocio Americo [sic], "natural de Cartago (…) vino a tomar puerto en esta gran costa de Brasil".[19] Brandonio, finalmente, se inclina más por un origen "israelita" o "hebraico" de los habitantes americanos con esta declaración:

> Mas, con todo, aún hoy en día se hallan entre ellos muchas palabras y nombres pronunciados en la lengua hebrea e igualmente algunas costumbres, como son la de tomar a sus sobrinas como sus verdaderas esposas, que ni una cosa ni la otra harían si no lo hubiesen aprendido de quien lo practicaba. Y a pesar de toda su barbarie tienen conocimiento de las estrellas en los cielos que nosotros conocemos, aunque les apliquen nombres diferentes. Por todo esto me parece indudable que descienden estos moradores naturales de Brasil de aquellos israelitas que navegaron primero por sus mares.[20]

Ante el extrañamiento que esto produce en Alviano, que no puede creer que gentes tan rudas provengan de una cultura tan avanzada, Brandonio argumenta que después de tantos años de haber llegado a esa tierra, habrían perdido la "policía" y la civilización.

Esta cuestión del origen nos puede ayudar también a sostener la afirmación, como hemos hecho en la introducción a la edición española del *Diálogo* que la obra de Manoel de Moraes *Historiae Brasiliensis*,

18. Sobre las distintas teorías de la época, véase Wright, 1917.
19. Brandão, 2019: 132.
20. Brandão, 2019: 152.

que quedó inédita, pudo bien haberse basado en los *Diálogos* de Brandão. En 1642, Hugo Grocius publicó en París y Ámsterdam un opúsculo titulado *De origine Gentium Americanorum Dissertatio* contradiciendo las teorías de los "preadanitas" que defendían la existencia de hombres antes de Adán. Basándose en supuestos criterios lingüísticos y en ideas tomadas de la Biblia, Grotius defendió un origen "múltiple" del hombre americano: escandinavo, etíope y chino. Johannes de Laet, a la sazón uno de los miembros del Consejo de Directores de la WIC, Compañía Holandesa de las Indias Occidentales, accionista de la misma compañía y cuya hija y yerno se habían ido a poblar la isla de Manhattan, siendo parte de los pioneros que fundaron Nueva Ámsterdam, rebatió las ideas de Grotius en una nota de refutación publicada en 1642 titulada *Nota para la disertación de Hugo Grotius sobre el origen de los pueblos americanos.* En ella acusaba al jurista holandés de basarse en los argumentos ya superados de la Biblia y los pensadores antiguos, cuando en esa época ya se tenían conocimientos a partir de la "experiencia", es decir, de los continuados viajes a América de españoles, portugueses, franceses, ingleses y holandeses. El director de Laet defendía que no había un origen etíope, chino y escandinavo, como decía Grotius, sino un origen "hebraico". Grotius respondió de nuevo con un duro ataque a De Laet, en el que le decía que lo único que tenía de sabio era "una barba sombría". En él lo acusaba de plagiar la obra de Moraes, a quien De Laet protegía y que le había ayudado a completar la *Historia Naturalis Brasiliae* añadiendo un glosario tupí.[21] De Laet se defendió diciendo que efectivamente conocía la obra de Moraes, pero que no lo había plagiado, sino que se había basado en la obra de un portugués cuyos escritos habían salido a la luz en inglés en 1625. No podía ser otro que el jesuita Fernão Cardim, que fue capturado por piratas ingleses y llevado a Londres, donde le confiscaron las notas que traía desde Brasil y fueron publicadas ese año como parte de la obra *Purchas, his Pilgrimes*. Sin embargo, Cardim no hablaba en esos escritos del origen del hombre americano, con lo que el argumento de De Laet no pudo venir de él. Es muy probable por tanto que Moraes hubiera escrito una obra basada en el *Diálogo* (donde sí se dice que el origen del hombre americano es "hebraico") que habría sido la

21. Marcgraf, Piso, De Laet, Johannes, *Historia Naturalis Brasiliae*, 1648; sobre Manoel de Moraes, véase Vainfas, 2008.

consultada por de Laet. Este bien pudo beber de Moraes que a su vez bebió de Brandão.

Una vez despejada la cuestión del origen, Brandonio nos apunta numerosas y curiosas características de la naturaleza de los indígenas de la América portuguesa y en concreto de la capitanía de Paraíba. Hace hincapié en la perfecta salud de que gozaban estos pueblos, tratando así de convencer a su interlocutor Alviano de la bondad y salubridad de la tierra que habitan. En el Diálogo II afirma Brandonio:

> Aun haciendo, como suelen hacer, tan gran exceso en comer y beber desordenadamente, sin embargo subsisten y gozan de perfecta salud y tienen robustos miembros y gran fortaleza, lo que no podría suceder si los buenos aires y el buen clima de la tierra no les diesen gran ayuda y nutrimiento.[22]

Y más adelante:

> Hay muchos indios por toda esta costa de Brasil que tienen más de cien años de edad. Yo conozco a algunos a los que no les faltan dientes en la boca y que gozan aún de todas sus fuerzas, teniendo tres y cuatro mujeres a las que conocen carnalmente; y me afirmaron que no habían estado enfermos en toda su vida. Casi todo el gentío pagano de esta tierra está, así, en muy buena condición, siendo la causa de todo esto los buenos cielos y el buen clima de la tierra.[23]

Se sorprende también Brandonio de la eficacia de los remedios naturales que usan los indígenas cuando enferman:

> Pues a ellos meterse dentro del agua les sirve de medicina. Y cuando les duele la cabeza se rapan los cabellos y sanan. También sucede que tienen algunas cámaras,[24] para las que aplican algunos medicamentos, a su modo, con los que se curan de ellas.[25]

Una interesante parte del Diálogo VI se dedica a la discusión sobre si los indígenas carecen o no de "entendimiento". Era esta una disquisición muy normal en los siglos XVI y XVII, raíz de las disputas

22. Brandão, 2019: 163.
23. Brandão, 2019: 163.
24. Flujo del vientre, diarreas.
25. Brandão, 2019: 165.

de Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, y parte importante de los argumentos de Francisco de Vitoria. En el caso de los indígenas de Brasil se exacerbaba toda la cuestión por la práctica de costumbres como la antropofagia. El asombro es máximo cuando Brandonio relata costumbres como la *couvade*, que reservaba al padre el descanso tras el parto, mientras que la madre recién parida, después de lavarse en el río, se incorporaba inmediatamente a los trabajos domésticos. Lo que motiva la siguiente reflexión de Alviano:

> No puede haber costumbre más bárbara que esa que me habéis referido; y creo que en ningún otro lugar del mundo se encontrará algo semejante, ni sería lícito que lo hubiese a no ser entre estos indios, que no hago diferencia entre ellos y las brutas fieras.[26]

A lo que responde Brandonio:

> Os engañáis sobremanera en eso, porque aunque tienen esta y otras costumbres semejantes que aprendieron y mantuvieron su uso de los antepasados, también se encuentran en ellos buenos discursos y agudas respuestas y no se dejan engañar por nadie.

Brandão siempre expresa un cierto paternalismo en lo que respecta a los indígenas. Es partidario de la idea del "buen salvaje", según la cual son estos seres inocentes, que, con el paso del tiempo, han perdido las buenas maneras y se han visto influenciados y manipulados por determinados elementos nocivos en sus sociedades, como es el caso de los hechiceros. En realidad, los indígenas creen las supercherías que les imponen estos hechiceros. Dice Brandonio:

> Para probar esto os voy a contar una historia muy curiosa: en los tiempos pasados hubo un hechicero de estos que aseguró a los indios que la tierra, en lo sucesivo, habría de producir los frutos por sí sola, sin ningún cultivo ni beneficio; por lo tanto, podían todos holgar y darse a la buena vida, echándose a dormir, porque la tierra tendría cuidado de asistirles con los alimentos a su debido tiempo. Tanto crédito le dieron los pobres indios, que lo hicieron de la manera que él les aconsejó, viniendo a padecer, por esta vía, el hambre más severa que jamás se conoció en este Estado; tanto así que, obligados por la necesidad, llegaron a venderse a sí mismos y a

26. Brandão, 2019: 324.

las mujeres e hijos por una mazorca de maíz, lo que no puede ser mayor miseria.[27]

A lo que responde Alviano:

Se puede comparar esta historia con la de los monos que me contasteis, que metían la mano en la boca de la botija vacía y después no la podían sacar, y por no saber dejar lo que cogieron, se dejaban cautivar; de lo que infiero que gentes que dan crédito a semejante cosa, deben de ser parecidos a los mismos monos.[28]

La réplica de Brandonio:

Ya os he dicho que no carecen de buen entendimiento, aunque están tan ciegos con estos hechiceros (que de ciegos no tienen nada), que no acaban de desengañarse de sus falsedades y mentiras.[29]

La conversación entre Brandonio y Alviano lleva a tratar los aspectos más crueles en las costumbres indígenas. El aspecto más llamativo es, naturalmente, la práctica de la antropofagia y las razones que los llevaban a realizarla. Brandonio explica detalles escabrosos del ritual antropofágico, en concreto la acción de las mujeres ancianas:

Y después que ha muerto el desventurado, por esta vía, lo entregan a las viejas, a quienes corresponde cortarle los cuartos y ponerlos a cocer y asar despedazados, para servir de manjar a los circunstantes. Se lo reparten entre todos y comen aquella humana carne con gran gusto, más por venganza que por matar con ella el hambre.[30]

La réplica de Alviano:

No me espanto de semejante barbaridad, teniendo en cuenta las otras muchas que ya me habéis contado, y considero que todo eso debe venir de no haber entre esas gentes rastro alguno de amor.[31]

27. Brandão, 2019: 329.
28. Brandão, 2019: 330.
29. Brandão, 2019: 330.
30. Brandão, 2019: 335.
31. Brandão, 2019: 339.

Alviano se interesa por las razones de estas prácticas:

> Difícilmente se puede juzgar si la comen [la carne humana] por venganza o por gusto.[32]

A lo que contesta Brandonio:

> Se cree que lo hacen por venganza. Las tripas y los intestinos los ponen las viejas en unas vasijas y con grandes cantos y bailes dan vueltas a su alrededor con unas cañas de pescar en las manos, en las cuales llevan atados algunos anzuelos que lanzan sobre las tripas, fingiendo con grandes risotadas que están pescando dentro de ellas. Todo eso lo hacen porque imaginan que así se vengan mejor. Reina en ellos de tal manera esta naturaleza de venganza que si van por un camino y por casualidad se tropiezan con un palo o una piedra, no siguen adelante hasta que por venganza no arrancan o quiebran aquello que les hizo daño.[33]

Esta explicación de Brandonio era la que tanto los propios indígenas como los testigos directos, jesuitas u otros, daban al conjunto de prácticas, empezando por la guerra, que conformaban el ritual antropofágico. Investigaciones recientes han demostrado que la cuestión estaba ligada a las creencias religiosas, y que, aunque el componente de venganza sobre venganza era el motor de la guerra, el consumo de la carne humana era una de las maneras de alcanzar la "tierra sin mal", el lugar al que accederían los "salvados" después de la muerte. Las analogías de esta creencia con el sacramento de la eucaristía tal como lo entienden los católicos, con presencia real de Cristo en la hostia consagrada, son tales, que los hugonotes franceses que visitaron la costa de Brasil en el siglo XVI las usaban para burlarse de las creencias católicas[34].

Brandonio continúa con su relato de actos crueles, lo que lleva a Alviano a dudar de su capacidad de raciocinio:

> Además de ser vengativos son también algunos de ellos sumamente crueles. Un hombre de crédito me contó que vio a un indio de estos que, viniendo de un ataque que había ido a hacer contra cierta aldea de enemigos

32. Brandão, 2019: 335.
33. Brandão, 2019: 336.
34. Véase Santos, 1997; Lery, 1992; Thevet, 1997; Combes, 1987.

> con otros muchos, cargaba seis niños, el mayor de los cuales no llegaba a tener un año completo de edad. Los traía colgados en un palo que llevaba a cuestas como gallinas, la mitad del cuerpo hacia adelante y la otra mitad detrás. Después de caminar de esta manera con ellos durante bastante tiempo, los puso sobre una piedra, donde con un pequeño cuchillo les fue rompiendo la cabeza a cada uno de los niños dándoles pequeños golpes para que así les infligiera un mayor tormento. Y no mostró ningún signo de piedad ante los gemidos y lloros de los pobres niños.[35]

Finalmente, una costumbre en especial lleva a Alviano a no dar ninguna capacidad de entendimiento a los habitantes originales de Brasil. Dice Brandonio:

> …después de haberle ganado alguna aldea o lugar al enemigo, lo primero que hacen es acudir a los cementerios, en donde desentierran los cadáveres que allí están enterrados, y les quiebran la cabeza a todos, quedando tan reputado por valiente el que la quiebra por esta vía (pudiendo gozar de todas las honras militares) que aquél que la quebró peleando en el campo, donde tuvo riesgo de perder la vida.[36]

A lo que replica Alviano:

> Bien, entonces no me digáis que esta gente está dotada de entendimiento, porque no os lo he de creer.[37]

Y a pesar de todo ello Brandonio nunca deja de ver en los nativos de Brasil una gran capacidad de interpretación de la naturaleza que les rodea:

> Pues a pesar de toda esa barbaridad saben muy bien dividir los tiempos del año con gran regularidad, guiándose para ello con los frutos de ciertos árboles cuando maduran. Así saben que ha llegado el tiempo de sus sementeras y otras tareas en que se ocupan, y también conocen casi todas las estrellas de los cielos que nosotros conocemos, aunque les aplican nombres diferentes.[38]

35. Brandão, 2019: 342.
36. Brandão, 2019: 333.
37. Brandão, 2019: 333.
38. Brandão, 2019: 343.

Finalmente, es muy interesante la duda que expresa Brandonio sobre la capacidad de las órdenes religiosas y en concreto de los jesuitas, de convertir al cristianismo a este "gentío pagano", según su expresión más común. Es destacable que, aunque en el periodo en que vive Brandão existían ya muchas *aldeias* jesuitas y una cierta abundancia de indios convertidos, aculturados y adoctrinados por los padres de la Compañía, apenas hace referencia a ellos, centrándose, como hemos visto, en las prácticas de esos "paganos" que mantenían sus costumbres ancestrales. El episodio del falso converso es narrado así por Brandonio:

> Los padres de la Compañía enseñaron a uno de estos indios, por percibir en él habilidades, a leer y escribir, canto y latín, e incluso algo de las artes, mostrándose en todo muy ágil y de buenas costumbres. Llegaron a hacerle de las órdenes menores, y creo que oí decir que también las de epístola y evangelio, para ordenarlo como sacerdote. Mas el bueno del indio, obligado por su natural inclinación, amaneció un día desnudo, y se fue con otros parientes suyos para las regiones del interior, donde ejerció sus bárbaras costumbres hasta la muerte, sin acordarse de las buenas que le habían dado.[39]

Este episodio ha sido interpretado como una clara intención de Brandão de poner en evidencia la labor de las órdenes religiosas, y en concreto de los jesuitas, en Brasil, lo que estaría motivado por su condición de judeoconverso o criptojudío. Si la anécdota fuera aislada, carecería de interés, pero a ella se suman otras muchas evidencias a lo largo de la obra que denotan un filo-judaísmo claro por parte del autor.[40]

## 2. La visión del africano

La segunda "visión del otro" que analizamos es la que se arroja sobre los africanos llevados como esclavos a la costa de Brasil. Aunque Ambrósio Fernandes Brandão, en su condición de *senhor de engenho*, poseyó esclavos y tuvo un contacto muy directo con ellos, sus apreciaciones sobre este grupo son mucho menos abundantes que las

39. Brandão 2019: 344.
40. Windmüller, 1992.

que realiza sobre las poblaciones indígenas, y se centran en aspectos relacionados con su apariencia externa y su capacidad para realizar curaciones con hierbas y brebajes. A pesar de todo, el autor del *Diálogo* reconoce que la mano de obra esclava es un hecho fundamental para entender el tipo de sociedad que se desarrolló en el litoral de Brasil a partir de la segunda mitad del siglo XVI. En este momento había ya unos quince millares de esclavos en Brasil y el ritmo de llegada estaba aumentando de forma exponencial, alcanzando una entrada de 4.000 anuales entre 1570 y 1630.[41] Brandão vivió el momento en que la transición de mano de obra indígena esclava a mano de obra africana estaba casi completada en las áreas de mayor producción azucarera como Pernambuco, Bahía y la propia Paraíba en la que él habitó. Debía ser un hecho llamativo para los hombres de la época que su sociedad se estuviera convirtiendo en multiétnica, desarrollando unas relaciones laborales y sociales que eran realmente diferentes de las que habían dejado atrás en Europa, donde la raíz estamental aún ejercía una considerable influencia. En la sociedad tropical del *engenho* el trabajo esclavo africano pasaba a ser un elemento primordial, fundamental, la base de todo el tejido productivo, que además estructuraba las jerarquías sociales, divididas, a partir de este aspecto, entre hombres libres y esclavos, con un componente racial determinante, por encima de las rígidas exigencias de la sociedad del honor y de la limpieza de sangre que caracterizaba al Reino de Portugal. Tal vez no eran conscientes de que este nuevo tipo de sociedad esclavista iba a condicionar las relaciones humanas en ese territorio durante los siguientes cuatro siglos, con reverberaciones que llegan hasta nuestros días.

Aunque, como hemos dicho, no se da la misma importancia a este grupo social en el *Diálogo de las grandezas* como se da a los indígenas, no se le escapó al autor su radical importancia en el eje transversal de la realidad colonial: su componente económico. Al realizar una curiosa clasificación social, en el Diálogo I, según la cual en Brasil había "cinco condiciones de gente", hace referencia solamente a la población portuguesa o de origen portugués, excluyendo deliberadamente a la población de origen africano. Los cinco tipos son: marineros, mercaderes, oficiales mecánicos, asalariados y finalmente los que tratan de las labores del campo. Cuando habla de estos dice lo siguiente:

41. Schwartz, 1990-1999: 204.

> Todos, así los unos como los otros, hacen sus labores y cultivos con esclavos de Guinea, que para ese fin compran por subido precio. Y como de lo que viven es solamente de lo que cultivan con los tales esclavos, no se toman la molestia de ocupar a ninguno de ellos en cosa que no sea en lo tocante al cultivo que profesan, de manera que tienen por tiempo perdido el que gastan en plantar un árbol que les haya de dar fruto en dos o tres años, por parecerles que es mucha la demora.[42]

Y más adelante, al referirse de nuevo a estos "labradores de la tierra" dice lo siguiente:

> …se ocupan en granjear sus haciendas y hacer sus labranzas, con su boyada y sus esclavos de Guinea y de la tierra, que para tal efecto disponen de ellos, porque la mayor parte de la riqueza de los labradores de esta tierra consiste en tener pocos o muchos esclavos. Se sustentan de sus trabajos, teniendo de ordinario un pescador que les va a pescar en alta mar y también en los ríos, de donde les traen suficiente pescado para su sustento.[43]

Comentario que recuerda sobremanera aquel otro, famoso, de Pero de Magalhães Gândavo en su obra *Tratado da terra do Brasil* y que recoge Rodolfo Garcia en su edición de los *Diálogos*:

> Las personas que quieren vivir en Brasil, (…) por pobres que sean, si cada uno se hace con dos pares o media docena de esclavos (…) tienen enseguida asegurado su sustento; porque unos le pescan y cazan, otros le hacen alimentos y hacienda y así poco a poco se enriquecen los hombres y viven *honradamente* en esa tierra con más descanso que en este Reino.[44]

En el segundo Diálogo, la conversación discurre por los derroteros de la habitabilidad o no de la "zona tórrida" y el porqué los habitantes de esta región en la parte africana tienen el color negro y el "cabello retorcido", cosa que no ocurre con sus correspondientes en América. La curiosidad de Alviano le lleva a preguntar el porqué de este hecho. Responde Brandonio:

> La causa más verdadera que se puede dar de que tengan ese color y ese cabello es el efecto que el sol produce al visitar dos veces al año con sus

42. Brandão, 2019: 87.
43. Brandão, 2019: 319.
44. Brandão, 1956: 348, n. 2. La cursiva es nuestra.

> rayos rectos a los moradores de esa costa africana. Al hendir estos rayos del sol directamente en aquella parte hacen más efecto en sus moradores que en otras, donde caen de soslayo y oblicuos. Esta es por tanto la causa verdadera del color negro y del cabello retorcido que vemos en todos los habitantes de aquella costa.

También presenta Brandonio la existencia de algunas "extrañezas del cuerpo" de las poblaciones de origen africano, como cuando expone en el Diálogo II este caso curioso que le ocurrió a uno de sus esclavos:

> A un negro de Guinea, mi esclavo, llamado Gonzalo, se le cerraron del todo las vías ordinarias que tenemos para hacer del vientre y orinar, y se le abrió por el ombligo un agujero por donde durante muchos días hizo semejante ejercicio, el cual se le volvió a cerrar por sí solo cuando se le abrió otro agujero igual en la ijada derecha, por el cual obró también sus necesidades durante más de seis meses, al cabo de los cuales, sin ninguna cura ni medicamento volvió a sanar, porque se le abrieron de nuevo las vías ordinarias por las cuales fue purgando como antes. Recobró así una perfecta salud y vivió durante mucho tiempo.[45]

Caso que fue interpretado por Rodolfo Garcia como una apendicitis supurada, que, en algunas raras ocasiones, puede abrirse hacia el exterior y bloquear las vías de evacuación naturales.[46] En otra ocasión, Brandonio menciona la fama de "hechiceros y herbolarios" que tenían algunos de estos esclavos africanos. Narra un hecho que le ocurrió con una de sus esclavas:

> El primer [ejemplo] es que tengo en mi casa una mulatita de poca edad que nació en ella, a quien quería mucho por haberla criado, y un esclavo mío, con ánimo diabólico, molesto porque la niña me reveló un hurto que él había cometido, le dio veneno, de tal suerte que en breve espacio de tiempo se hinchó toda. Con un color ennegrecido y con respiración agitada, espumaba por la boca, con los dientes cerrados y los ojos en blanco, mostrando, por esto y por otros síntomas, todas las señales de la muerte. Viendo yo la niña en tal estado, además de sentirme muy pesaroso, imaginé, con una firme suposición, que el accidente estaba causado por una ponzoña, y que el autor de tal hecho debía ser el propio esclavo, pues tenía entre los tales fama de hechicero y herbolario. Por todo esto ordené que lo trajeran, y le aseguré que no iba a tener más vida que la que le quedara

45. Brandão, 2019: 169.
46. Brandão, 1956: 141-142. n. 6.

> a la niña, porque sabía con certeza que él le había dado la ponzoña. Le dije aún más, y le mostré lo que quería hacer, que habría de ponerlo entre los ejes del ingenio y que por tanto procurase con brevedad dar remedio al mal que había hecho. Fue tanto el temor por estas amenazas que se vio obligado a curar a la enferma…[47]

Narra también otro hecho curioso:

> El otro ejemplo es que a un esclavo de los de Angola, de poco valor, le vi coger con las manos serpientes muy ponzoñosas y ponérselas alrededor del cuerpo. Aunque las serpientes le mordían en muchas partes, no le hacían daño las tales mordeduras, siendo así que, en otras personas, mordiscos de semejantes cobras mataban en 24 horas…[48]

Por lo tanto, la visión del esclavo africano que nos da Brandão puede resumirse de la siguiente manera: a pesar de su fundamental importancia para la construcción del edificio económico y social de la América portuguesa, no levanta en él la misma curiosidad "etnográfica" que provocan los indígenas, entre otras razones porque el africano, nada más desembarcar en las costas de Brasil los navíos negreros, estaba obligado a integrarse de manera absoluta en el nuevo marco social, olvidando por completo su ser original, tanto en lo que respecta a la religión como a la lengua o las costumbres.[49] Era convertido automáticamente, desde el punto de vista de la identidad, en una nueva persona, miembro subalterno de la sociedad portuguesa colonial en el trópico, una fuerza de trabajo absolutamente fundamental, pero no reseñable en lo que a costumbres o curiosidades étnicas o culturales se refiere, tal como Brandão percibía en el caso indígena. Por otro lado, es innegable que el *Diálogo de las grandezas* fue concebido como un reclamo para posibles inmigrantes, por lo que los aspectos más crueles del sistema de explotación colonial esclavista fueron convenientemente desplazados del centro del foco. Se trataba de presentar un Brasil ufano y atractivo, no el infierno en que se convertía este lugar para los miles de esclavos arrancados de sus lugares de habitación originales en África. En este sentido, cabe atribuir también al *Diálogo* una responsabilidad

47. Brandão, 2019: 212.

48. Brandão, 2019: 213.

49. Sobre el proceso de total alienación de las personas desembarcadas en Brasil por los traficantes negreros, véase Mattoso, 1994.

en esa "negación" del pasado africano tan querida y divulgada por los historiadores decimonónicos de Brasil, y en concreto Varnhagen, que fue quien descubrió los dos manuscritos en Lisboa y Leiden. Estos historiadores buscaron una identidad de Brasil blanca, portuguesa, sin "mácula", en la que solo el "buen salvaje" que aceptaba el dominio portugués podía aparecer como sujeto histórico.

## 3. La visión de los *brasilienses*, portugueses de Brasil

Una tercera visión del "otro" sería la que nos presenta Brandão sobre los habitantes de origen portugués de Brasil, a los que él llama *brasilienses*. Su postura es compleja y ambigua. El *Diálogo*, en definitiva, es la conversación entablada entre un habitante que lleva años en el *Estado do Brasil*, Brandonio, y un recién llegado, Alviano, que lo desconoce casi todo sobre la tierra, y que llega lleno de prejuicios sobre lo que va a encontrar allí. Brandonio, sin embargo, sabe situarse en un plano intermedio. Conoce al dedillo las características de la tierra que presenta a veces con una visión ufana y lírica, pero, a su vez, toma distancia de los naturales de la tierra, que ya no son solamente los indígenas, sino también los portugueses nacidos en Brasil. Su argumento central es el siguiente: Brasil es una tierra promisoria, llena de oportunidades por su clima, su gran fertilidad, su excelente posición en las rutas del Atlántico y sus extraordinarios puertos; si no fuera por la "negligencia" de sus habitantes, sería el primer territorio de ultramar de Su Majestad, superando al Estado da India e incluso al Perú de los castellanos. Cuando narra las excelencias del territorio su tono, como decimos, es ufano, rayando en la lírica. A las provocaciones de Alviano responde con extensos párrafos cargados de adjetivos exaltando la tierra en que vive. Dice Alviano en el Diálogo I:

> …me parece indudable que la razón por la que los habitantes de Brasil solamente fabrican azúcar es por no hallar la tierra capaz de producir ningún otro beneficio. Yo la considero así como la más ruin del mundo, pues sus moradores pasan la vida en continua indisposición, sin tener sosiego y sobre todo faltos de los abundantes alimentos que suele haber en otras partes.[50]

50. Brandão, 2019: 84.

A lo que responde Brandonio:

> Pues os engañáis, porque la tierra es muy adecuada para poder hacerse en ella todas las agriculturas del mundo, por su mucha fertilidad, su excelente clima, sus buenos cielos, su extendida salubridad, sus salutíferos aires y otros mil atributos que se le añaden.[51]

A Alviano le parece que el litoral de Brasil es *território ruim*, probablemente inhabitable, por estar en la zona tórrida, por no ser apto para cultivar alimentos, por no prosperar en él los animales que hay en Europa o por estar habitado por pueblos salvajes que comen hombres. Ante ello, Brandonio multiplica los argumentos: el territorio es extraordinariamente fértil y los clásicos se equivocaron cuando dijeron que la zona tórrida era inhabitable, pues el aire es mucho más *sadio* (sano) que el europeo y la tierra mucho más adecuada para el cultivo (pudiendo dar hasta tres cosechas por año). La discusión pasa así a engrosar la muy común diatriba "antiguo/moderno" que era tan común en el siglo XVI y en estos momentos iniciales del siglo XVII. Sin embargo, el tono se vuelve amargo cuando se refiere a la "negligencia de los naturales". Según Brandonio, todos los habitantes del lugar, si tuvieran voluntad y no estuvieran afectados por la "negligencia", podrían vivir sin problemas y hacer prosperar la tierra sobremanera.

Como ya hemos comentado, Brandão realiza en el libro (Diálogo I) una curiosa clasificación social de los habitantes de origen portugués, en la que hace alusiones interesantes a esta cuestión de la negligencia de los habitantes, y de alguna manera presenta las razones de tal defecto:

> Alviano: Entonces ¿qué es lo que causa que haya tanta carestía de todas esas cosas si como me decís, abunda en todas ellas?
> Brandonio: Eso es por culpa, negligencia y poca industria de sus moradores.
> …Y como de lo que viven es solamente de lo que cultivan con los tales esclavos, no se toman la molestia de ocupar a ninguno de ellos en cosa que no sea en lo tocante al cultivo que profesan, de manera que tienen por tiempo perdido el que gastan en plantar un árbol que les haya de dar fruto en dos o tres años, por parecerles que es mucha la demora. Porque además se junta a esto el raciocinio de cada uno de ellos de que en breve tiempo

51. Brandão, 2019: 85.

se han de embarcar para el Reino, y que allí han de morir, y no bastan para desengañarlos de esta opinión las mil dificultades que a ojos vista les impide poderlo hacer.[52]

A lo largo de toda la obra hay innumerables ejemplos de esta actitud negligente observada por Brandão:

Alviano: ¿Y por ventura son los propios moradores los que cortan y trabajan esas maderas?
Brandonio: No, porque la gente de Brasil se siente más engrandecida de lo que os imagináis; prefieren hacerla serrar por los esclavos…[53]

A veces, hasta el propio Brandonio se ve "contagiado" por la negligencia. Cuando en el Diálogo IV nos habla de sus experimentos para cultivar trigo dice lo siguiente:

Brandonio: No lo he experimentado aún por negligencia mía;
Alviano: ¿Y por qué no volvisteis a repetir el experimento?
Brandonio: Porque se me ha contagiado también a mí el mal de la negligencia de los naturales de esta tierra.[54]

En el Diálogo I hay un interesante pasaje en el que se comparan las habilidades conquistadoras de castellanos y portugueses:

Brandonio: Mas no por eso se puede decir que nuestros portugueses sean malos conquistadores.
Alviano: ¡Cómo no, si vemos que en tanto tiempo que habitan en este Brasil no se expandieron siquiera para poblar diez leguas hacia el interior, contentándose solamente con ocuparse en fabricar azúcares en las cercanías del mar!
Brandonio: Ya me siento forzado a haceros retractar de ese yerro en que estáis, ¿no veis vos que el Brasil produce tan abundante cantidad de carnes domésticas y selváticas; tantas suertes de aves mansas que se crían en casa, y otras infinitas que se hallan en los campos; tan gran abundancia de pescados excelentísimos de diferentes castas y nombres; tanto marisco y tantos cangrejos que se cogen con tan poco esfuerzo; tanta leche que se saca del ganado; tanta miel que se encuentra en los árboles agrestes; huevos

52. Brandão, 2019: 86.
53. Brandão, 2019: 214-215.
54. Brandão, 2019: 231-232.

> incontables, frutas maravillosas, cultivadas con poco trabajo, y otras sin ninguno, que los campos y bosques dan liberalmente; tantas legumbres de diversas castas; tantos alimentos como mandioca y arroz, además de otras infinidades de cosas salutíferas y de mucho nutrimiento para la naturaleza humana, que aún espero relatarlas más en particular? A una tierra que abunda en todas estas cosas, ¿cómo se le puede atribuir falta de ellas? Porque ciertamente no veo yo ninguna provincia o Reino de los que hay en Europa, en Asia o en África que tenga tanta abundancia de todas ellas, pues sabemos bien que si tienen unas, le faltan otras, y así erráis sumamente en la opinión que tenéis.
> Alviano: Entonces ¿qué es lo que causa que haya tanta carestía de todas esas cosas si como me decís, abunda en todas ellas?
> Brandonio: Eso es por culpa, negligencia y poca industria de sus moradores.[55]

Llega un momento, en el Diálogo IV, en el que Alviano, convencido por su interlocutor de la causa de todos los males, estalla y exclama:

> No sé qué decir ante tanto descuido y negligencia, a no ser que son todos ingratos a Dios, al no saber aprovechar los beneficios que les hace y les ofrece en este Estado, aunque también creo que habrá de venir aún en el futuro quien los sepa utilizar.

Para concluir en el Diálogo VI:

> Estoy ya bien arrepentido de mi engaño, y no poco avergonzado de haber perseverado en él; mas, a pesar de todas las abundancias que me habéis descrito, veo que aunque todo le sobra por la fertilidad de su terreno, padece muchas faltas, cuya culpa recuerdo que la habéis atribuido a la negligencia común y poca industria de sus pobladores;

El argumento recuerda sobremanera a la disputa que de forma tan extraordinaria presentó Antonello Gerbi en su clásico libro.[56] A pesar de las evidentes analogías, y del hecho de que el libro de Brandão podría ser considerado como un claro antecedente de los argumentos que después ampliarían ilustrados franceses del siglo XVIII como

55. Brandão, 2019: 85-86.
56. Gerbi, 1960.

Buffon, De Pauw y el abate Raynal, o el mismísimo Hegel, no hay en el libro del italiano ninguna cita al *Diálogo* de Brandão[57].

En definitiva, el *Diálogo de las grandezas de Brasil* constituye una obra fundamental no solo para entender el Brasil de inicios del siglo XVII, sino para conocer mejor la mentalidad de los cristianos nuevos que, al igual que Brandão, veían Brasil como un lugar en el que ellos y sus sufridos correligionarios podrían tener una tierra de oportunidades lejos del brazo de la Inquisición. Sus continuas referencias al Antiguo Testamento y a aspectos muy concretos de la actividad judeoconversa, como es el comercio de diamantes, han hecho pensar a muchos autores que tanto el autor como el texto tienen una profunda relación con esta comunidad tan importante del Portugal de inicios del XVII. Probablemente, esa insistencia en la "negligencia" de los habitantes era otro de esas apelaciones a un aspecto concreto de sus correligionarios: su carácter laborioso y emprendedor.

Esta triple mirada del otro nos hace incidir en la poderosa capacidad de observación de un personaje, Brandão, que poco a poco va ocupando el lugar que merece entre los grandes narradores que presentaron a Europa la realidad brasileña. Supera en detalle a Pero de Magalhães Gândavo y queda cerca de Fernão Cardim y Frei Vicente do Salvador, quien probablemente conoció el *Diálogo* y se sirvió de él al componer su *História do Brasil* en 1627. Esperamos contribuir a su mayor difusión y conocimiento con este texto y con la edición en español recientemente publicada.

## Bibliografía

Boyajian, James C.: *Portuguese Trade in Asia Under the Habsburgs, 1580-1640*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

Brandão, Ambrósio Fernandes: *Diálogos das Grandezas do Brasil. Introdução de Capistrano de Abreu, notas de Rodolfo Garcia*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, Of. Industrial gráfica, 1930.

— *Diálogos das Grandezas do Brasil. Introdução de Capistrano de Abreu e notas de Rodolfo Garcia*. Salvador: Progresso, 1956.

57. Como también lo destacan Holden Hall, William F. Harrison y Dorothy Winters Welker en su excelente traducción del *Diálogo* al inglés. Brandão, 1987: 11.

— *Diálogos das grandezas do Brasil. 1ª edição integral, segundo o apógrafo de Leiden por José Antônio Gonsalves de Mello*. Recife: Imprensa Universitária, 1962.
— (atribuido): *Diálogo de las grandezas de Brasil*. Traducción, estudio crítico y notas de José Manuel Santos Pérez. Madrid: Doce Calles, 2019.
Caminha, Pero Vaz de: *Primera carta desde el Brasil*. Madrid: Celeste, 2001.
Cardim, Fernão: *Tratados da Terra e Gente do Brasil, Transcrição do texto, introdução e notas por Ana Maria de Azevedo*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
Combes, Isabelle: "*Dicen que por ser ligero*: cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens tupi-guarani". *Journal de la Societé des Américanistes*, vol. LXXIII, Paris: Musée de l'Homme, 1987, pp. 93-106.
*Dialogues of the great things of Brazil, attributed to Ambrósio Fernandes Brandão*. Traducción y notas de Frederick Holden Hall, William F. Harrison y Dorothy Winters Welker. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987.
*Epítome de la biblioteca oriental y occidental, náutica y geográfica de Don Antonio de León Pinelo*. Edición y Estudio Introductorio de Horacio Capel. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1982 [1.ª edición Madrid, 1737].
Gerbi, Antonello: *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1960.
Hemming, John: *Ouro Vermelho*: *a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
Lery, Jean de: *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil, 1557*. Edición de Frank Lestringant. Paris: Max Chaleil, 1992.
Marcgraf, Georg, Piso, Wilhem y De Laet, Johannes: *Historia Naturalis Brasiliae*. Leiden: Franciscum Hackium, 1648.
Mattoso, Katia M. de Queirós: *Être esclave au Brésil. XVI^e^-XIX^e^ siècles*. Paris: L'Harmattan, 1994.
Megiani, Ana Paula T.: "Das palavras e das coisas curiosas: correspondencia e escrita na coleção de notícias de Manuel Severim de Faria". *Topoi*, vol. 8, n.º 15, jul.-dic., 2007.
Mordoch, Gabriel: "Um cristão-novo nos trópicos: expansão imperial e identidade religiosa nos Diálogos das grandezas do Brasil de Ambrósio Fernandes Brandão". *Colonial Latin American Review*, vol. 25, n.º 2, 2016, pp. 200-219.
Santos, Carlos Alberto dos: "O olhar cristão-novo de Ambrósio Fernandes Brandão nos Diálogos das grandezas do Brasil". Tesis de maestría. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.
Santos, Lavínia Cavalcanti M. T. dos: *Guerreros antropófagos. La visión europea del indígena brasileño y la obra del jesuita José de Anchieta (1534-1597)*. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 1997.

Schwartz, Stuart: "Brasil colonial: plantaciones y periferias, 1580-1750", en Leslie Bethell (ed.): *Historia de América Latina*, *Vol. III*, *América Latina colonial: economía*. Barcelona: Crítica, 1990-1999, pp. 191-259.

Sousa, Gabriel Soares de: *Tratado Descriptivo do Brasil em 1587*. Introducción de Francisco Adolfo Varnhagen. Rio de Janeiro: Tipografia de Joao Ignacio da Silva, 1879 [1851].

Thevet, André: *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularités de la France Antarctique (1557)*. Edición de Frank Lestringant. Paris: Éditions Chandeigne, 1997.

Vainfas, Ronaldo: *Traição. Um jesuita a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Varnhagen, Francisco Adolpho de: "Reflexões criticas sobre o escripto do seculo xvi impresso com o título de *Notícias do Brasil* no tomo 3º da Coll. De Not. Ultr. Acompanhadas de interessantes notícias bibliographicas e importantes investigações históricas". Lisboa, Typ. da Academia, 1839. Rio de janeiro, *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, 1940.

Windmüller, Käthe: "Omissão como confissão: os Diálogos das Grandezas do Brasil de Ambrósio Fernandes Brandão", en Anita Novinsky y M. Luiza Tucci Carneiro (orgs.): *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte.* Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1992, pp. 408-417.

Wright, Herbert F.: "Origin of American Aborigines: A Famous Controversy". *The Catholic Historical Review*, vol. 3, n.º 3, 1917, pp. 257-275.

# De indomables a almas temerosas Percepciones de los indígenas de la Cordillera de Luzón: los igorrotes

Ana Ruiz Gutiérrez
*Universidad de Granada*

## 1. Introducción

La situación geográfica de la Cordillera de Luzón, en Filipinas, permitió a los indígenas denominados genéricamente por los españoles como igorrotes mantener su identidad cultural intacta durante décadas, a pesar de la presencia de los peninsulares. Sobre todo, a aquellos que vivían en los escarpados paisajes montañosos, a diferencia de los poblados de las llanuras que pronto fueron ocupados y cristianizados por las diferentes órdenes religiosas que anduvieron por estas tierras. Esta condición de aislamiento les otorgó un halo de exotismo acentuado por la percepción de "salvajes" por una de sus prácticas más inverosímiles, la de cazadores de cabezas. Siendo recogidas por los frailes en sus numerosas crónicas y epístolas, junto con la documentación complementaria de las expediciones militares que tuvieron lugar desde el siglo xvi hasta la presencia de los españoles en el archipiélago, aportándonos noticias de primera mano de estos incipientes encuentros entre culturas tan dispares.

De modo que progresivamente se fue conformando un imaginario colectivo difundiendo una visión sanguinaria de estas tribus del norte de Luzón. Así, todos estos grupos de la Cordillera, los ifugao, los kalinga, los isneg, los bontoc, los kankanay, ibaloi y tinguianes, se convirtieron en "exóticos" para el contexto occidental, enfatizándose esta situación con la realización de las primeras exhibiciones universales en

las que Filipinas fue protagonista y los igorrotes el principal foco de atención para los asistentes.

A pesar de que en el siglo XIX tuvieron lugar las primeras noticias de las visitas de diferentes grupos étnicos del archipiélago a Europa gracias a las citadas exposiciones universales, la visión que se ha conformado sobre ellos, ha oscilado por un lado como primitivos salvajes y por el otro, como dóciles y holgazanes hasta bien entrado el siglo XX, algo que convenía a las potencias coloniales porque era sinónimo de dominación, la base del poder.[1] La propia Emilia Pardo Bazán, comentando el libro *Filipinas: esbozos y pinceladas* (1888) de Pablo Feced (Quioquiap), los describió como "indígenas malayos, reducidos por la naturaleza a eterna infancia, pedigüeños, trapaceros, serviles, cándidos".[2] Estas aseveraciones discurren al hilo de las afirmaciones racistas del propio Quioquiap, que, entre otras lindezas, afirma: "todo es aquí grande, todo descomunal y gigantesco; solo el hombre es pequeño, el hombre el único pigmeo; y los que á la tribu privilegiada pertenecemos, los que aquí gozamos de la primogenitura de la especie, y llevamos en la frente la centella del pensamiento, sentimos como humillada nuestra majestad de reyes ante las soberbias de esta naturaleza bruta".[3] En la misma línea se describe a los habitantes de las montañas en la *Memoria sobre la influencia del Catolicismo en la conquista y civilización de los pueblos del Archipiélago Filipino*:

> En un estado de salvajismo tal […] los igorrotes son crueles y sanginarios y más o menos belicosos, según que habitan rancherías más próximas a los llanos y tienen ás comunicación con los cristianos ó se hallan más remontados en las escabrosidades y asperezas de sus montañas.[4]

A estas percepciones de sanguinarios se sumaron afirmaciones supremacistas con respeto a los igorrotes a través de los informes oficiales de las autoridades españolas competentes en su administración, como en el *Informe sobre el estado de las islas Filipinas* de Sinibaldo

1. Véase Said, 1996.
2. Pardo Bazán, 1891: 80.
3. Feced, 1888: 234.
4. Memorias y antecedentes sobre las Islas Filipinas, que han servido para redactar la reseña del Catálogo de la Exposición Colonial de Ámsterdam de 1883. 1882-1883. Biblioteca Nacional de España, mss. 13838, 292 ff., hoja 163v.

de Mas.[5] De este modo, a la amplia literatura española etnográfica, periodística, eclesiástica, oficial y de viaje sobre Filipinas durante el XIX se suman las crónicas y manuscritos de los representantes eclesiásticos y civiles que, desde el siglo XVI, han trazado la semblanza de los igorrotes.

## 2. Y-golot versus igorrotes. Aquellos pobladores de las montañas

> "Son grandes carniçeros porque siempre andan cortando caveças y cautivando a quien pueden para hacellos esclavos"[6]

Pero, ¿quiénes son estos pobladores de las montañas? Los habitantes de la conocida como Cordillera de Luzón en las islas Filipinas, comúnmente llamados igorot o igorrotes castellanizando el término, una palabra derivada de *y-golot*, un término del tagalo arcaico (de las tierras bajas) que significa "de las montañas". Después de que los españoles impusieran un nuevo estilo de vida en las sociedades de las tierras bajas con las que entraron en contacto, incrementaron enormemente las diferencias culturales entre ellos y la gente de las montañas. La palabra *igorot*, por tanto, adquirió una connotación peyorativa de "salvaje" o "pagano", y la gente de las montañas mostró su correspondiente malestar.

En época reciente, a la par que los habitantes de la Cordillera se han mostrado más unidos, han empezado a valorar su herencia colectiva y muchos han aceptado el nombre igorot con orgullo.[7] Así, el término *igorrote* podía referirse al habitante de la Cordillera en general, a una etnia en particular o a un indio infiel, pagano o salvaje, en

5. Véase Mas y Sanz, 1843.

6. García de Aldana Cabrera notifica la situación de la pacificación de las tierras de los ygolotes solicitando instrucciones, Manila. 20 de agosto de 1620. Archivo General de Indias, Sevilla [en adelante AGI], Filipinas, 7, R. 5, N. 59, ff. 455-458.

7. Los estudios utilizados acerca de los igorrotes han sido innumerables, destacamos los más relevantes y reflejamos el resto en la bibliografía. Destacan las obras en español de Carrillo, 1756; Aragón y Abollado, 1821; Blumentritt, 1886; Fernández López, 1894; Pérez, 1902; Roma, 1985; Worcester, 1906 y 1914; Keesing, 1962; y Scott, 1974. Sobre algunas de las etnias encontramos el trabajo de Jenks, 1905.

contraposición del indio cristiano. Es frecuente encontrar un mismo grupo con varios nombres, porque, al referirse a ellos, los diferentes autores han seguido criterios de distinta índole, geográficos, antropológicos, etnológicos o lingüísticos[8].

Estos grupos étnicos tienen como característica intrínseca el profundo mestizaje entre el elemento indonesio, el negrito o aeta, el chino y otros pobladores del entorno. Esta variedad hace más compleja la distinción de la cultura endógena de cada pueblo y, por ello, los etnólogos y antropólogos los suelen agrupar atendiendo a una clasificación lingüística, siendo esta diversidad ya referenciada desde las crónicas hispánicas como la de Francisco de Santa Inés en el siglo XVII.[9] De acuerdo con este criterio entre los grupos de la Cordillera se distinguen los siguientes: los ifugao, en la cima; los kalinga, que se autodenominan cagayanos, situados en los límites de Ilocos Sur y al norte de los ifugao; los isneg en Apayao; los bontoc, en la Provincia Montañosa; los kankanay e ibaloi en Benguet y Lepanto, respectivamente; y, finalmente, los tinguian de Abra. Todos estos grupos fueron vitales en la resistencia contra los españoles por su posicionamiento geográfico, disperso y de difícil acceso.[10]

A estos se unen los habitantes del Caraballo, las montañas de ese nombre situadas al este de la Cordillera Central, en las provincias de Nueva Vizcaya, Nueva Écija y Quirino; entre ellos se distinguen a los ilongot y gaddang, grupos que incluiremos en nuestro estudio por las similitudes que plantean con sus vecinos de la Cordillera, donde se

8. Por ejemplo, el que fuera secretario del Interior de las Islas Filipinas, el americano Dean C. Worcester, analiza la aparición del término genérico de igorrote, así como la atribución de esta misma terminología a los habitantes de Benguet-Lepanto y los de Bontoc. Worcester, 1906: 833 y 845.

9. "Entre las naciones bárbaras, aunque la gente sea poca, las lenguas son muchas. Y es la causa sin duda, la falta de policía y comunicación; porque como observan los doctores acerca de la primera multiplicación de las lenguas en la torre de Babel, que fueron tantas cuantas eran las familias de los descendientes de Noé; así entre estas naciones bárbaras que cada una vive de por sí, sin reconocimiento ni sujeción á leyes públicas; y con les falta la comunicación, se les olvida la lengua común, y cada familia y aún cada uno queda con la suya tan corrompida, que ya no la entienden los otros. Y así vemos que casi cada río la tiene diferente, y en algunas partes se ha observado que en la boca de un río se habla una lengua, y en el nacimiento de él, otra: cosa que es de grande estorbo para la conversión y enseñanza de estas gentes" (Santa Inés, 1892: 43).

10. Hemos seguido la distribución de los distintos grupos étnicos a partir de, como decíamos, la clasificación lingüística, siguiendo los parámetros de Ellis, 1981.

Imagen 1. CC BY-NC-ND, guerreros. Luzón, Filipinas, siglo XIX. Bureau of Science, Manila, Image n.º 008064. National Museums of World Culture-Museum of Världskultur, Suecia <http://collections.smvk.se/carlotta-vkm/web/object/113267>.

encuentran las principales etnias en las que profundizaremos. Estos grupos etnolingüísticos frecuentemente son denominados tribus, pero no es un término muy apropiado, porque hay que tener en cuenta que nunca estuvieron unidos formando un gobierno tribal bajo un jefe único; tan solo tienen en común el hecho de hablar una misma lengua y poseer unas costumbres que difieren ligeramente de las de sus vecinos.

A pesar de las influencias externas de otros pueblos, estas sociedades han mantenido una base antropológica que intuimos a través de las fuentes escritas de los religiosos y viajeros que se adentraron en Filipinas.[11] La variedad de grupos raciales puede confundir en un principio a

11. Véanse Loarca, M. de: "Tratado de las Islas Filipinas". Colección Muñoz, A/107, mss. 9/4842, ff. 267r-299r; Morga, 1997 [1609]; Carletti, 1976 [1594-1602]; Pigafetta, 1999 [1899].

la hora de diferenciar las raíces étnicas de cada uno de ellos, pero hay dos líneas básicas en los orígenes de los pobladores filipinos, una de ascendencia hacia la línea negrito y otra al tipo malayo.[12] Aunque los españoles los encasillaron no por la etnia a la que pertenecían, sino por su condición religiosa, es decir, los dividieron en moros y gentiles. Después establecieron distinciones aparentemente geográficas, diferenciando entre los indios del interior y los del litoral, pero esta era igualmente religiosa, ya que los de la costa estaban más vinculados con la religión católica que los del interior, que mantenían su cultura indígena.

A pesar de que cada grupo étnico posee singulares específicas, existen cuestiones políticas, sociales y religiosas, comunes a los habitantes del norte de Luzón. Con respecto a la organización política debemos destacar que, cuando los españoles llegaron a esta isla, se encontraron con una sociedad dividida en unidades políticamente independientes, el padre franciscano Juan de Plasencia analiza, en 1589, la estructura de gobierno de estas poblaciones.[13] Por lo tanto, en el archipiélago existían pequeños grupos o estados aislados que se mantenían independientes unos de los otros. La unidad política existente estaba constituida por los barangays,[14] formados por un grupo de familias que

12. Existen cerca de setenta grupos diferentes, aunque casi el 90% de la población se reparte entre las ocho etnias de mayor alcance. De ellos, en la isla de Luzón hay seis grupos lingüísticos que se pueden denominar mayores, se trata de los siguientes: tagalo, ilocano, pangasinano, bikol y pampamgo. En las islas Visayas hay tres: cebuano, hilagaynon y Samar-Leyte, Prieto Lucena, 2000: 85.

13. "Esta gente tuvo siempre principales, a quien llamavan datos, que governavan y eran capitanes en sus guerras, a los quales ovedecían y reverenciavan, y el súbdito que contra ellos cometía algún delito o dezía alguna palabra a su muger o hijo, era gravemente castigado. Eran estos principales de poca gente, ata de cien cassas, y aun de treynta abaxo, y esto llaman en tagalo un Barangay, y del llamarse assí colixo fue que como éstos en su lengua se be ser de nación malaia, quando binieron a esta ierra, la caveza del barangay, ques una embarcaçión assí llamada, se quedó por dato, y assí aún el día de oy se averigua que esto de barangay en su origen era una familia de padres e hijos, siervos y parientes. De estos barangays avía en cada pueblo muchos, a lo menos no se alexavan mucho unos de otros por causas de las guerras, mas no eran subgetos unos a otros sino por bía de amistad y parentesco; se ayudavan los principales unos a otros con sus Barangays en las guerras que tenían". Impresiones del franciscano Juan de Plasencia publicadas en las notas de W. E. Retana de Morga, 1997: 344.

14. "En Filipinas, cada uno de los grupos de 45 a 50 familias de raza indígena o de mestizos en que se divide a la vecindad de los pueblos, y que estaba bajo la dependencia y vigilancia de un jefe". *Diccionario de la lengua española*, *s. v.* barangay <https://dle.rae.es>.

oscilaba entre treinta y cien miembros, los cuales presentaban lazos de parentesco.[15] En la actualidad, siguen existiendo como elemento de la organización social filipina, pero en comunidades más amplias, siendo curioso cómo después del paso del tiempo perviven algunas tradiciones tan ancestrales como esta.

Por otro lado, en relación con la vida cotidiana, el modelo ifugao es el más extendido y asimilado por el resto de las etnias del norte de Luzón. Generalmente, los hombres ifugao eran responsables de la seguridad de su poblado, ayudaban a cultivar terrazas, a la reparación de los muros, a almacenar la madera y recolectaban la corteza de los árboles para la elaboración de las fibras de los tejidos que realizaban las mujeres. En su tiempo libre era muy habitual verlos realizando objetos de cestería. Las mujeres ifugao eran las encargadas de plantar la cosecha, de tejer y de otras muchas tareas, entre las que se encontraba aventar el arroz cada dos o tres días, ya que se conserva mejor en su cáscara, además de molerlo en grandes morteros de piedra. Junto a esto, eran las responsables de la elaboración de todos los objetos de alfarería destinados al uso diario para la vida cotidiana. Los igorrotes siempre han destacado en el desarrollo de industrias útiles, como el uso del telar y el desarrollo de la cestería. Igualmente, demostraron gran habilidad en los trabajos de minería, extrayendo el oro por medio de lavaderos de ríos, que eran ricos en arenas auríferas; el polvo de oro resultante lo fundían en lingotes. Así como en la fabricación de ollas y calderos de cobre y, sobre todo, en la elaboración de herramientas y armas.[16]

Pero, sin lugar a duda, la agricultura ha sido durante décadas la base de su economía de subsistencia basada en el cultivo del arroz, así como del establecimiento de las élites locales gracias a la riqueza acumulada mediante su excedente e, incluso, del desarrollo de sus rituales. Su alimentación se complementaba con la caza, la pesca y la recolección. Para la caza mayor, los hombres se reunían en grupos, a veces con la ayuda de perros, lo que les permitía cobrarse ciervos, búfalos de agua —más conocidos como carabaos— y jabalíes. Para la caza menor se hacía uso de trampas. Las corrientes de los ríos y las terrazas de arroz anegadas producían peces, cangrejos y moluscos. Y, a finales del siglo

15. El nombre de barangay alude también a las embarcaciones de los primitivos malayos que poblaron el archipiélago.

16. Pérez, 1902: 80.

XIX, las vacas, patos, pavos, cerdos de las tierras bajas, conejos y otros animales se habían introducido en las montañas.[17]

Para los habitantes de la Cordillera, todos los aspectos de la vida estaban bajo el dominio de una gran cantidad de dioses, semidioses y espíritus asociados con los lugares, objetos, plantas y animales, y con los antepasados difuntos, en una concepción animista de su entorno. Una de las creencias principales de los indígenas es la existencia de una vida después de la muerte, de demonios y de espíritus invisibles que, generalmente, eran malignos y muy temidos. Normalmente, la otra vida les resultaba benéfica o no en función de lo que hicieron en la terrenal, aunque cada etnia tenía sus propias creencias. En la isla de Luzón, por ejemplo, pensaban que el alma del difunto iba a parar a un río o laguna, donde había un barquero anciano, por lo que en el ritual funerario se disponía en la sepultura cierta cantidad de dinero para que el difunto pagara el viaje, que no se especificaba hacia dónde era, aunque sí se aclaraba que en ese lugar le esperaba una vida placentera, hasta que volviese al mundo reencarnado.[18]

El principal ritual de estos pueblos estaba vinculado con el arroz. Las actividades agrícolas eran programadas por los ancianos de la comunidad, que consultaban a los antepasados y deidades más relevantes a través de los oráculos.[19] Para todos estos rituales existían unas tallas de madera llamadas *bulul* correspondientes a la etnia ifugao que, junto con algunos bailes y prácticas chamánicas, atraían el espíritu invocado para la buena marcha de las cosechas, por lo que se colocaban en los graneros para proteger la cosecha de arroz y mejorar las futuras. Durante las ceremonias de plantación en las terrazas, los espíritus *bulul* y otras deidades y espíritus de los antepasados eran invocados por los sacerdotes ifugao, las tallas, las cajas rituales y la *bayah* o cerveza de arroz se empleaban en el ritual, además de ungir al *bulul* con la sangre de un animal sacrificado. Estas tallas se mantenían en el granero,

17. Véase Goda, 2001.

18. Esta creencia tiene relación con el mito clásico griego, según el cual las almas de los difuntos tenían que atravesar el río Aqueronte, ayudados por el barquero Caronte, al que los difuntos debían pagar el viaje con una moneda que se colocaba en la tumba.

19. "Sus sabios o filosophos son los más viejos y viejas, a quién respetan y obedezen en alguna manera y más quando en las dichas //[11] fiestas se ocupan por decir entonces y aunque de hordinario acostumbran a hablar con el demonio que los tiene çiego" "AGI Filipinas, 30, n.º 3, ff. 10-11.

Imagen 2. CC BY, Bulul, Luzón, Filipinas.
National Museums of World Culture-Museum
of Världskultur, Suecia, n.º 1963.09.0291
<http://collections.smvk.se/carlotta-vkm/web/object/10121>.

excepto cuando se sacaban para las ceremonias. Otros rituales eran los de la bendición de los hogares, que se hacían a través de los conocidos como *anitos* o espíritus de los antepasados que representaban por medio de figuras talladas en madera, además de otros amuletos.[20] Los kankanay, por ejemplo, tallaban unas figuritas llamadas *tinagtagu* cuando se construía una casa, que luego se guardaban en el nuevo domicilio.[21]

Respecto a la adoración a estos ídolos no se sabe con certeza si se realizaban en templos o no. Atendiendo a las crónicas, podemos afirmar que existen notables contradicciones, así Isacio R. Rodríguez asegura que no;[22] aunque, en un principio, la mayoría de estos pueblos no tienen templos, según Isabelo de los Reyes y Florentino, sí los tenían.[23] Además, Santa Inés, en un punto intermedio, asegura que en lugar de templos para la colectividad donde se adorasen sus dioses lo que existían eran casas principales sin tanta afluencia de público,[24] lo cual tendría más sentido.

20. Véase Romero de Tejada, 1970.

21. "En relación a la diversidad de anitos: adoraban también á ídolos particulares que tenía cada uno por herencia de sus antepasados. Los visayas los llamaban *diuata,* y los tagalos *anito*. De éstos, unos eran para los montes y campos, á quienes pedían licencia para andar por ellos; otros para las sementeras, á quienes las encomendaban para que fuesen fértiles: y además de los sacrificios, ponían en ellas cosas de comer para el *anito* en orden á más obligarle. Había *anito* del mar, á quien encomendaban sus pesquerías y navegaciones; *anito* de casa, para la guarda de ella; y *anito* de los enamorados y de la generación, cuyo favor imploraban para haber de casarse y tener hijos; y en naciendo cada uno de ellos, y cuando tomaban el pecho y después, se les ofrecían. Entre estos *anitos* ponían á sus antepasados, cuya invocación era la primera en todos sus trabajos y peligros, y en su memoria fabricaban algunos idolillos pequeñuelos y bien mal hechos, de piedra ó palo ó marfil, que llamaban *lic-ha, o laratian*". Santa Inés, 1892: 49-50.

22. "En todas estas islas no hubo casas ni templos comunes de adoración de ídolos, sino que cada uno tenía y hacía en sus casas sus anitos, sin ceremonias ni solemnidad cierta, ni había sacerdotes ni religiosos que administrasen las cosas de religión, sino era algunos viejos y viejas que llaman catalonas, grandes hechiceros y brujos que traían engañados a los demás y les comunicaban sus deseos y necesidades y les respondían mil desvaríos y mentiras y hacían oraciones y otras ceremonias a los ídolos por sus enfermos". Rodríguez Rodríguez, 1965-1993: 73.

23. "Tienen los tinguianes dos clases de templos: balaoa, los de los ricos y callangan, de los pobres. Los construyen cuando el anito así lo manda por boca de Baglan o sacerdote. Estos templos se construyen en nueve días, durante los cuales las veladas se convierten en improvisadas fiestas, donde se embriagan con el basi (vino que extraen de la caña de miel)". De los Reyes, 1887: 20.

24. "Porque de adoración, aunque tenían nombre de *simmahan,* que es lo mismo que iglesia ó lugar de adoración, no era lugar dedicado á esto, ni en que se juntasen á

Pero, si por algo se recuerda a los pobladores del país de los igorrotes es por ser experimentados cazadores de cabezas. La muerte violenta era considerada vergonzosa para los asesinados, así que eran enterrados rápidamente, fuera del poblado, en la ladera de una montaña, y se acompañaba el cadáver de armas, como lanzas dispuestas apuntando hacia el pueblo del asesino. Este era el caso de las muertes a manos de los cazadores de cabezas. Esta práctica ha sido definitoria en la cultura de los pueblos montañeses del sureste asiático y de las islas de Indonesia, y está emparentada con el concepto de prestigio personal y como potenciador de la fuerza espiritual necesaria para llevar a cabo las empresas más importantes de la vida. Los ifugaos, como el resto de los igorrotes, fueron cazadores de cabezas hasta principios del siglo xx y en la actualidad conservan su cultura y modo de vida sin apenas alteraciones porque se han mantenido ajenos a las influencias externas,[25] a excepción de la habilidad de cortar cabezas, que afortunadamente se extinguió, pero lo reviven con orgullo en algunos museos etnográficos y festividades de la Cordillera, como un recuerdo triunfal de sus ancestros guerreros. Estas prácticas les resultaban atroces a los españoles, como comentaba el capitán García de Aldana, alcalde mayor de la provincia de Pangasinán en 1620, aunque en ocasiones no dudaron en intentar reducir a los naturales con las mismas acciones violentas.[26]

solemnidades públicas todos los de un pueblo, sino una familia sola, y era de ordinario en casa de su principal, y en ella hacían un colgadizo á cada costado que llaman *sibi,* dejándola en tres repartimientos á modo de naves, bastantemente capaces para toda la gente que se había de juntar". Santa Inés, 1892: 48.

25. "Son en general los ygolotes gente muy ágil y suelta, bien dispuesta y temida de las demás naçiones que lo rodean como tiene esto conoçido y que siempre les [huyen] aunque sean muchos con pocos acomenten y en matando algunos apenas ha caydo quando les decaveçan, con que hacen muchas fiestas y de noche por muchas cumbres ensienden muchos fuegos". AGI, Filipinas, 30, n.º 3, f. 9.

26. "y un día de San Josef estando oyendo misa salieron del real sinco indios sin horden y fueron por agua y en ella abía una enboscada de ygolotes y mataron a los dos de ellos llevándose las cavezas, luego salí tras de ellos con algunos españoles y sin la compañía de indios amigos en que yban quinientos hombres corrí toda la tierra y ice lo que conbenia para atagar tal atrevimiento y luego bolví a mi real de a donde salía a ver toda la tierra y minas y pueblos de ella, prendí a honce principales a los quales quise cortar las caveças y ellos pidieron misericordia diçiendo que querían ser amigos y pagar el reconoçimiento que avia propuesto a los demás prinçipales y que querían dar la obediençia al Rey Nuestro Señor y que no cortarían más caveças en ningún tiempo y que si las cortasen dirían de que pueblo eran para que fuesen castigados y con esto los largué libremente para que truxexe son el reconoçimiento y llamasen a otros prinçipales las

Existían cuatro razones que justificaban la práctica de cortar cabezas: por motivos religiosos, por cuestiones de prestigio, por razones de matrimonio y por venganza.[27] Para ellos, la parte superior del cráneo era la mejor ofrenda que se podía hacer a los espíritus que, de acuerdo con las creencias animistas, vivían en los árboles, los ríos, las rocas o las propias viviendas. El ritual se iniciaba en marzo, cuando abren las flores rojas del *dapdap*, momento que coincidía con la recolección del arroz y con las bodas, debido a que los padres de las novias exigían cabezas a modo de presente nupcial. Las cacerías humanas terminaban con un banquete y una danza que se realizaba en torno a las lanzas donde estaban clavadas las cabezas. Según una creencia ifugao, si la cabeza de un extraño es cortada, el alma del difunto encontrará la paz en la otra vida.[28]

## 3. Para la salud de sus almas: percepciones hispánicas de los pobladores de la Cordillera de Luzón

> "ay tan poco alli que juzgar y tanto y tan importante que descubrir, pacificar y poblar"[29]

La hispanización de las islas Filipinas en el siglo XVI, tras la llegada de Legazpi en 1565, se ha argumentado a través de necesidades económicas, estratégicas, ideológicas y evangelizadoras,[30] vislumbrándose su

quales volvieron y truxeron çien. Traslado de la carta que escribió al gobernador de Filipinas, el capitán García de Aldana Cabrera, alcalde mayor de la provincia de Pangasinan, a cuyo cargo estaba la pacificación de los Igorrotes y el descubrimiento de las minas de oro existentes en aquella provincia. Acompaña una certificación del contador de la Real Hacienda de lo que pagaron de tributos los naturales". Manila, 18 de agosto de 1620. AGI, Filipinas, 7. R.5, n.º 59, f. 456.

27. Normalmente, como comenta Juan Manuel de la Vega en sus andanzas por Tuy, el tener cabezas cortadas de tus enemigos mostrándolas era símbolo de prestigio: "y el ser mas rico y principal entre ellos consiste en tener mas cavesas colgadas en su casa que los otros porque es señal que tiene mas comida y haze mas convite". AGI, Filipinas, 7, R.3, n.º 45, f. 15.

28. Véase Roma, 1985.

29. Memorial sobre el gobierno en las islas Filipinas, 1581. Archivo del Instituto Valencia Don Juan, E25.C41, 565.

30. Véase O'Phelan, 1957.

funcionamiento mediante crónicas civiles y eclesiásticas.[31] En el afán libertador de lo que los españoles consideraban una sociedad retrograda, las primeras incursiones militares nos muestran esa avidez de "salvación" convirtiendo pronto a los expedicionarios en opresores de los nativos. Legazpi, en 1570, tras las primeras incursiones a tierras paganas para pacificar a los igorrotes, intentaba justificar estas actuaciones argumentando que era el único medio de subsistencia de estos soldados.[32]

En un momento en el que los españoles ya tenían el dominio de la mayor parte de las islas centrales del archipiélago, tornan su interés hacia Luzón, al considerarla el mito de El Dorado americano. Pero el interés no se limitaba solo a lo económico o a las expediciones evangelizadoras que iniciaron los agustinos y dominicos principalmente, sino también a la apertura de nuevas vías terrestres que permitieran el tránsito por el interior de la isla de Luzón. No podemos obviar que Manila se establece como capital de la isla al sur, pero la zona norte estaba inexplorada aún, por tanto, era necesario abrir camino para poder acceder a toda la isla y establecer así una dominación completa. Legazpi, tras el éxito de su tornaviaje y el de su nieto en las expediciones a esta isla, escribe en 1566 una carta a Miguel Salvador de Valencia[33] en la que le explica cómo el rey local le regaló a Salcedo tres barchillas de oro en polvo a cambio de un petral de cascabeles.[34] partir de este instante, los españoles anhelan encontrar esas minas de oro, una de las mayores

31. Relación circunstanciada del subceso del Viage y jornada que hizo el Maese de Campo Martín de Goyti al descubrimiento y conquista de la Ysla de Luzón, desde 8 de mayo de 1570 que salió del río Panae con un junco de 50 toneladas, una fragata y 15 paraos esquifados con naturales de la Ysla de Zubú y dicha de Panae, publicado en Hidalgo Nuchera, 1995: 266-278.

32. "En lo que toca a los yndios que los soldados toman, verdad es que algunos dellos an tomado yndios en algunas partes, y los que rrescatan en sus mismos pueblos a sus parientes y deudos por rremediar sus necesidades". San Agustín, 1975, [1698]: 328.

33. Copia de una carta venida de Sevilla a Miguel Salvador de Valencia, la qual narra el venturosa descubrimiento que los mexicanos han hecho, navegando con la armada que su Magestad mandó hazer en México, con otras maravillosas y de gran provecho para toda la Christiandad: son dignas de ser vistas y leydas. En Barcelona, por Pau Cortey, 1566, publicado en Hidalgo Nuchera, 1995: 210-212.

34. La barchilla es una medida de capacidad y el petral es la correa que va unida a los dos extremos de la silla de montar. RAE, 2020, s.v. barchilla.

motivaciones de la conquista a nivel económico, llegando a comparar las de Tuy con las minas de plata de Potosí.[35]

Así pues, en 1571, siete años después del asentamiento español en Manila, Juan de Salcedo, nieto de Legazpi, se dirigió al norte, primero hacia la laguna de Bay y Cagayán, y al año siguiente comenzó a pacificar la provincia de Ilocos, fundando entre otras ciudades la Villa Fernandina, en la actualidad Vigan, capital de Ilocos Sur, para explorar y buscar minas de oro. Expediciones posteriores, como la de Luis de Sahajosa a Cagayán, conllevaron la pérdida de vidas y sustento, y los igorrotes redujeron la producción de oro con el objetivo de atraer menos atención. Tres meses después de la muerte de Salcedo nos llegan las primeras noticias escritas de las famosas minas de oro de las montañas de la provincia de Benguet, halladas por él, cerca de la ciudad de Baguio, cuyos trabajadores eran conocidos como *tagalog golod*. Recogidas en una carta de Sancho Díaz de Ceballos al virrey de Nueva España dan cuenta de lo ocurrido en Filipinas desde su llegada a las islas, fechada en 1576.[36]. Pero la perseverancia en la búsqueda de la minas de oro siguió vigente, ya que, como hemos comentado, fue el principal motivo para que Legazpi mandara a su propio nieto al norte de Luzón en busca de este preciado mineral. El proceso de la pacificación de Ituy, en la provincia de Nueva Vizcaya,[37] fue narrado en las *Relaciones sobre descubrimiento de Tuy y mina de Igorrotes* por el Dr. Juan Manuel de la Vega, en las que se detallan las sucesivas incursiones para el

35. "Relación de Juan Manuel de la Vega de las noticias que se tiene sobre la provincia de Tuy, de lo que allí vieron los que fueron a descubrirlas, del estado en que se ha quedado el descubrimiento y de la necesidad de terminar de conquistarlas y de predicar la fe católica; y otra sobre las minas de oro de los Igorrotes". Pangasinán, 3 de julio de 1609, AGI, Filipinas, 7. R.3, n.º 45, f. 16.

36. "Después fuy embiado con quarenta soldados y dozientos indios a descubrir las minas de oro de la provincia de Ygolot, de donde se entendía que salía toda la riqueza que se usa por toda la tierra, y no sé en que ventura fue que de tan gran fama y esperanza no se sacó ni medio grano de oro con haver descubierto mas de dozintas minas, sino mucho trabaxo y lanzadas, y la tierra asperísima y casi inhabitable por no haver bastimentos y estar ochenta leguas de Manila". Carta de Díaz de Ceballos al virrey Limajón, 4 de junio de 1576, AGI, Filipinas, 34, n.º 18, f. 134 v.

37. En las fuentes aparece con el nombre de Tuy, probablemente en relación con la Tui de Galicia. Véase Malumbres, 1919.

hallazgo del preciado oro de manera pormenorizada.[38] La primera de ellas se lleva a cargo bajo el gobierno de Guido de Lavazares, gobernador de las islas Filipinas entre 1572 y 1575, quién envió al capitán Chacón a estas tierras, aunque llegó solo hasta Bongabon, actual municipio de la provincia de Nueva Écija.[39]

Por otro lado, el gobernador Gonzalo Ronquillo (1580-1583) despachó a esta misión a Juan Pacheco Maldonado y, posteriormente, el Dr. Santiago de Vera (1584-1590), teniendo conocimiento de estas hazañas, mandó al indio Dionisio Capolo,[40] aunque se volvió por las advertencias de sus compañeros de ser gente muy peligrosa.[41]

Realmente no fue hasta 1591 cuando se realizaron consecutivamente tres expediciones que establecerán las bases de la presencia española en la provincia de Ituy, actual Nueva Vizcaya. Gómez Pérez das Mariñas (1590-1593) envió a su hijo Luis con setenta y ocho soldados españoles y nativos de Pampanga, realizando una primera incursión desde el 7 de julio al 8 de agosto, en la que comienza a tomar territorios en nombre de la Corona española estableciéndose con mayor o menor fortuna en los distintos barangays por los que pasa con su ejército. En este sentido menciona un total de once pueblos pacificados, los cuales le aportan beneficios tributarios en especie, principalmente.[42]. Aunque no fue tarea fácil, Luis Pérez das Mariñas tuvo que adaptarse a sus costumbres para establecer cierta empatía con los igorrotes, de tal modo, que cada vez que llegaba a un poblado establecía un pacto de paz con los principales según sus tradiciones. El más curioso era el del huevo, que consistía en arrojar a la vez cada uno de ellos un huevo al suelo de modo que se rompían, a lo cual juraban que igual que se habían roto esos huevos se quebrasen ellos si no cumplían el pacto.[43] Otro ritual de pacto de no agresión era el de la vela; tomando una vela

38. Aunque resumo aquí, todas las acciones se pueden ver reflejada en su totalidad en las "Relaciones sobre el descubrimiento de Tuy y las minas de los Igorrotes". Dr. Juan Manuel de la Vega, 3 de julio de 1609, Pangasinan. AGI, Filipinas, 7, R.3, n.º 45.

39. Ibídem, f. 1.

40. Véase Crossley, 2018.

41. AGI, Filipinas, 7. R.3, n.º 45, f. 1.

42. "a que fuesen amigos de los Castillaz y diesen la ovedienzia a Su Magestad para que los tomase debajo de su real amparo y fuesen enseñados en las cosas de la fe para lo qual llevaba religiosos y dádoles algunas cosillas de mantaz, bestidos, quentas, peinez y lo aseptaron y quedaron de pagar tributo a su tiempo y reconosimiento". Ibídem, f. 2.

43. Ibídem, f. 2.

cada uno de los representantes de las distintas partes, en este caso Luis Pérez das Mariñas y el principal que correspondiera, las encendían hasta que se consumían, igual que se consumiese uno de los dos si no se cumplía el trato.[44] Consiguieron con estas estrategias, por tanto, en esta primera expedición, lo que más preciaban: el oro de los igorrotes junto con algunos bastimentos necesarios para la subsistencia diaria, como arroz o maíz.[45]

Pero, considerando Gómez Pérez das Mariñas que no era tarea fácil, mandó en el mismo año a Francisco de Mendoza, desde el 6 de agosto al 6 se septiembre, el cual menciona hasta catorce barangays, aunque muchos de ellos vacíos o "puestos en armas", por lo que no tuvo tanta fortuna como su antecesor para la pacificación de este territorio.[46] Del 4 al 30 de noviembre, Pérez das Mariñas reforzó la pacificación mandando a Pedro Sid, continuando la estela de su sucesor Francisco de Mendoza; de hecho, pasó por algunos de los poblados que ya había él intentado pacificar, pero en este caso con mayor éxito.[47] De tal modo que las incursiones encomendadas por orden del gobernador acontecieron desde el 7 de julio de 1591 hasta el 30 de noviembre de ese mismo año.

En 1594, el capitán Toribio de Miranda continuó las exploraciones territoriales, ahora bajo el mandato de Luis Pérez das Mariñas (1593-1596), quién tras el fallecimiento de su padre siguió con las tareas expedicionarias que él mismo había iniciado antes de tomar posesión de su cargo como gobernador. Así, Toribio de Miranda marchó con ochenta soldados, cuatro franciscanos y los correspondientes nativos hacia la provincia de Ituy, descubriendo un gran número de poblados que describen someramente en cuanto a tamaño y fiereza de sus habitantes, destacando las menciones que hace a los barangays acerca de su tamaño, como es el caso de Anit con setenta casas, Palan con ochenta, Pao con cuarenta, Agulan con ochenta, Yrao con setenta, Palali con treinta,

44. Ibídem, f. 4.

45. "A 29 de julio, pagó de reconoçimiento el pueblo de Tuy siete pedazillos de oro en cadenillas, el de Sicat tres mais de oro y dos canutos de arroz y Barat, seis pedasillos de cadenillas de oro de quatro maíz, dos canutos de arroz, Bugay, trese pedaçillos de cadenilla de dicho maíz, una sartilla de quentas, dos canutos de arroz, Banjal, sinco pedazillos de cadenillas de oro, tres mays y dos canutos de arroz". Ibídem, f. 4.

46. Ibídem, f. 5.

47. Ibídem, f. 6.

Apio con ciento ochenta, Balagban con cien y Glarin con cuarenta, todos ellos pertenecientes a la actual provincia de Nueva Vizcaya.

Aun siendo localizadas estas minas, fueron muchas las dificultades para extraer el oro, ya que los españoles no conocían las técnicas y los igorrotes, como comenta Francisco de Santa Inés, no tenían la codicia de hacerlo, solo lo utilizaban para pagar sus tributos. Algo que refrenda el Dr. Juan Manuel de la Vega, incrédulo ante la falta de avaricia de los nativos, que utilizaban la extracción de oro solo para realizar sus adornos corporales y como moneda de cambio con los habitantes de Pampanga, Ylocos y Pangasinán.[48]

Los primeros asentamientos formales de los españoles en esta zona se hicieron en Benguet, donde se establecieron fuertes en La Trinidad en 1620 y 1623. Es en 1620, cuando Alonso Fajardo de Tenza, gobernador de las islas Filipinas (1618-1624) propone de nuevo la pacificación de los igorrotes y el descubrimiento de las minas que se encuentran en Ilocos y Pangasinán,[49] tarea que encomienda al capitán García de Aldana Cabrera, alcalde mayor de esta última provincia, quién le envía al gobernador una carta en relación a los tributos que pagan los nativos y con especial mención a la fundación de La Trinidad.[50] Uno de los testimonios más relevantes del capitán es cuando narra el proceso de pacificación de los igorrotes siguiendo instrucciones de la metrópoli y asediándolos para que se convirtieran en "hijos del temor" y asimilar así los pueblos cercanos mediante estos métodos opresivos.[51]

48. "porque los ygolotes bajan con su oro a siertos pueblos de Pangasinan y con ello compran comida de puercos caravaos y arroz y los animales los llevan (…) a su tierra y asta acavado aquella o copo arroz no tienen avidado de sacarlo y entonces van cada una a su mina que la tiene señalada y sacan lo que an menester conforme lo que piensan comprar y no más que es jente de tan poco codizia muestro porque dizen que allí se lo tienen para quando lo an menester". "Relaciones sobre el descubrimiento de Tuy y las minas de los Igorrotes". Dr. Juan Manuel de la Vega, Pangasinán, 3 de julio de 1609, AGI, Filipinas, 7. R.3, n.º 45, f. 14.

49. "Testimonio que dieron los secretarios de la Audiencia sobre lo que sucedió cuando el gobernador propuso la pacificación de los Igorrotes y el descubrimiento de las minas, y las contradicciones que se produjeron". Manila, 17 de agosto de 1620. AGI, Filipinas, 7. R.5, n.º 59, ff. 439-462.

50. Acompaña una certificación del contador de la Real Hacienda de lo que pagaron de tributos los naturales. Manila, 18 de agosto de 1620. AGI, Filipinas, 7. R.5, n.º 18, f. 456.

51. "estos se pueden conquistar con façilidad por saber ya su tierra y modo de pelear y con solo hazer lo que vuestra señoría me mandó, que fue quitarles las comidas, sal y en cor[tar la comunicasión de algunos amigos lo an de ser, aunque no quieran,

En 1624, el capitán y sargento mayor Alonso Martín Quirante era el encargado de las minas y la pacificación de los igorrotes, por lo que envia testimonio del estado de la cuestión al gobernador, comentándole la mala gestión de la Corona española, ya que llevaban invertidos cuarenta mil pesos para llegar a ellas y por cada día de trabajo solo conseguían el equivalente a uno o dos reales, lo que evidencia el poco provecho de las minas. La relación que hace Martín Quirante es un exhaustivo alegato a la situación real de las minas de Pangasinán, estableciendo cuatro entre las más importantes, la de Santiago, Arisey, Bugayona, Baranaban, Antamog y Conog.[52] Las incursiones de los españoles continuaron durante el siglo XVII con intentos de establecimientos en Kayan, en la actual Ilocos Sur, antigua provincia de Lepanto, entre el año 1678-1679, y en el siglo XVIII con el asentamiento ya de las misiones permanentes de Ituy y Paniqui, para continuar con el proceso de administración de las rancherías del país de los igorrotes en el siglo XIX.[53]

Pero es necesario recordar que paralelamente a los procesos militares acaecieron los evangelizadores y para asimilar los establecimientos misionales en el norte de Luzón, necesitamos entender los inicios del proceso de evangelización del archipiélago. Promovido por los agustinos en 1565, ya que el descubridor de la tornavuelta en ese viaje de regreso del archipiélago, Andrés de Urdaneta, pertenecía a esta orden, tal y como lo refiere Morga.[54], fue continuado por los franciscanos en 1578, que no se limitarían a la evangelización de Filipinas, sino

sintiendo algunos españoles alrededor y castigándolos en algún desmán que hagan aunque no sea más que en un pueblo, que luego se comunican y son hijos del temor, y llevádnolos por bien son hijos del demonio, esto es lo que e echo y avisado en otras a vuestra señoría", García de Aldana Cabrera notifica la situación de la pacificación de las tierras de los ygolotes solicitando instrucciones. Manila, 18 de agosto de 1620, AGI, Filipinas, 7, R. 5, n.º 59, ff. 455-458.

52. "Relación del descubrimiento de las minas y pacificación de los ygolotes en la provincia de Pangasinan", Manila, 11 de agosto de 1624, AGI, Filipinas, 30, n.º 3, ff. 18-19.

53. Luque Talaván, 2014: 1-31.

54. "Desde que se començó la conquista, y pacificación de las islas Filipinas, se trató de la predicación en ellas del santo Euangelio, y conuersion de los naturales, á nuestra santa fe catolica, en que, los primeros que pusieron la mano, fueron los religiosos de la orden de san Agustín, que pasaron con el adelantado Legazpi, en la armada, que fue a su descubrimiento, y los que después de la misma orden pasaron, á entender en esta obra, que con mucho fervor y cuidado trabajaron en ella". Morga, 1997: 204-205.

que lo intentaron también en China.[55] Posteriormente se les unieron los jesuitas en 1581 y, en 1587, los dominicos, incorporándose en 1606 los agustinos recoletos. Aproximadamente, la labor misional fue llevada a cabo por unos 7.865 religiosos, de los que 2.830 eran agustinos, 2.694 franciscanos, 2.318 dominicos, 1.623 recoletos de San Agustín y 718 jesuitas.

Fueron los agustinos los primeros frailes que llegaron a Filipinas, en 1565, en la expedición de explotación y descubrimiento de Miguel López de Legazpi. Como hemos indicado, el asesor técnico de la expedición era el agustino fray Andrés de Urdaneta, lo que, probablemente decidiera al rey a enviar agustinos a Manila.[56] Estos se establecieron en Cebú, con Legazpi, en 1565, y construyeron una iglesia y un convento en honor al Santo Niño de Cebú. El 24 de junio de 1571, día de San Juan Bautista, Manila se convertía oficialmente en la capital de todo el archipiélago. Legazpi donó un lote a los agustinos para edificar la iglesia y convento de San Agustín, desde donde comenzaron a expandirse poco a poco hacia las provincias cercanas a Manila. Los agustinos fueron los únicos misioneros en Filipinas hasta 1578, fecha en la que llegaron los franciscanos. Los agustinos estaban repartidos por Ilocos, Pampanga, Pangasinán, Cagayán, Laguna, Batangas, Cebú, Panay y Manila. Tenían 16 conventos y 18 pueblos para 46 misioneros.

Entre las misiones agustinianas más destacadas en Luzón, debemos destacar las de Ituy y Paniqui.[57] A la misión de Ituy correspondían los pueblos principales de Aritao, Dupax y Bambang, además de otros barangays, en la actual provincia de Nueva Vizcaya, donde habitaban los grupos étnicos de los ibanag, ilongotes, gaddans, ikalahan e isinais. La orden de San Agustín cedió a los dominicos estos pueblos de la misión de Ituy junto con el de Bayomgog, en la provincia de Paniqui,

55. "á la fama desta conuersion, pasaron á las islas, por la via de la Nueua España, religiosos descalços, de la orden de san Francisco". Morga, 1997: 205.

56. Para ampliar la información sobre los agustinos debemos acudir a las siguientes fuentes: Cano, 1864; San Agustín, 1698; Pérez, 1901; Martínez, 1909; Medina, 1893; Mozo, 1763; Rodríguez Rodríguez, 1965-1993; González de Mendoza, 2008.

57. Los detalles de la evangelización de estas misiones por parte de los agustinos los narra el padre Villacorta, 1831. Por su parte, el padre Antolín, en 1789, nos describe detalladamente los progresos de ambas misiones en "Noticia sobre Igorrotes, de sus pueblos, genio y minas de oro, y de varias entradas y tentativas para su descubrimiento". Archivo de la Universidad de Santo Tomás en Manila. Libro de becerros, n.º 37, ff. 7-57.

que estaban espiritualmente evangelizados, sin querer recompensa alguna por todos los bienes que allí dejaban, más que la catequización de todos los territorios, datos certificados por el oidor de Manila, José Antonio Pavón 1723.[58]

Las labores misionales continuaron hacia la misión de Paniqui, conformada por los pueblos de Bayombong, Bagabog y Solano, al norte de Ituy, habitada por los gaddans, en la zona alta del río Cagayán. Aunque en el inicio les pareció empresa fácil a los agustinos tuvieron que pedir ayuda a los frailes dominicos, llevándose de esta manera a cabo una penetración doble en la región: por el norte, los dominicos desde sus misiones de Cagayán, mientras que los agustinos lo harían desde el sur, a partir de Ituy. En las visitas que realizó el fraile agustino Manuel Carrillo a Ilocos, Pangasinán y Pampanga entre 1753 y 1754, realizó un listado de las personas que se habían bautizado y de las que tenía constancia, estableciendo así un censo de la progresión del cristianismo en estos territorios. Cabe mencionar que no todos los nativos se bautizaron en sus pueblos de origen, sino que se mandó a algunos de ellos a pueblos ya cristianizados del entorno, para que atestiguara *in situ* la evangelización que reafirmó la pacificación de las montañas del norte de Luzón, narrando el padre Carrillo los fastos propios del bautismo de los igorrotes en la iglesia de Tonglo,[59] lo que motivó que los demás compatriotas se convirtieran al cristianismo más fácilmente.[60]

De este modo, en 1909, según el informe del padre agustino Ángel Pérez, ya estaban cristianizados los siguientes pueblos: Cayáng, Lobing, Maslá, Sumader, Anquiling, Balugan, Maquimey, Tadian, Balococ, Caaguitan, Otocan, Bilac, Cagubatán, Guindaján, Banaao, Payao, Agaoa, Lobo, Madagnen, Balicoey, Bilogan, Balicnong, Biacán, Pampanavil, Gamban, Mogo, Leodan, Duguñgan, Suyoc, Calilimban, Sanap, Sabangan, Alap, y un valle llamado Loó, que incluía nueve pueblos. Pero los que pagaron reconocimiento de vasallaje a la Corona a través de tributos fueron: Peglisan, Tanon, Mainit, Guinaan, Antadao, Malibuen, Bucog, Balignono, Balian, Malibcon, Dingle, Datalan, Agaoa, Talabao y otros.[61]

58. Zamora, 1901: 178-179.
59. Véase Canilao, 2012.
60. Carrillo, 1756: 22.
61. Pérez, 1902: 10-11.

Fueron los franciscanos los que continuaron con la labor misional de los agustinos. Llegaron a Manila el 2 de julio de 1578. Durante años se había sentido la necesidad de más misioneros de otras órdenes religiosas para acelerar el proceso de conversión. Guido de Lavezares, gobernador de Filipinas, ya había pedido franciscanos en 1573. Su primera fundación en Manila fue Nuestra Señora de los Ángeles[62]. Las misiones franciscanas, como las de los agustinos, eran bastante compactas, más pobladas y homogéneas que las de otras órdenes, destacando la evangelización que llevaron a cabo junto con el capitán Toribio de Miranda en 1594 bajo el mandato de Luis Pérez das Mariñas a Ituy.[63] Al terminar el periodo español en 1898, los franciscanos administraban 1.096.659 fieles, distribuidos en 103 pueblos y en 15 provincias.

Finalmente, los primeros dominicos que llegaron al archipiélago fueron el obispo de las islas Filipinas fray Domingo de Salazar y su compañero y secretario fray Cristóbal de Salvatierra. Salazar había salido de España en junio de 1580 con 18 dominicos, que se convertirían en la orden dominicana de Oriente. Los dominicos, como hemos mencionado anteriormente, hicieron un gran esfuerzo por penetrar en estos pueblos de las montañas. Fundando, a comienzos del siglo XVII, misiones en Cagayán, socorriendo posteriormente, como hemos comentado, a los agustinos en sus labores evangelizadoras en las misiones de Paniqui.[64] Asimismo, el padre Bernardino Campa, ya en el siglo XIX, en su escrito sobre "Una visita a la ranchería de los Ilongotes" habla de la selección de las rancherías de los ilongotes para la administración

62. Las fuentes más destacadas para el estudio en profundidad de la comunidad franciscana en Filipinas son Santa Inés, 1892; Gómez Platero, 1880; Huerta, 1855; Martínez, 1756; Ribadeneira, 1601; Plasencia, 1589.

63. "Por comisión de don Luiz Pérez das Mariñas siendo gobernador de las Philipinas por muerte de Gómez Pérez su padre, fue despachado el capitán Toribio de Miranda con ochenta soldados españoles, quatro religiosos de San Françisco y los yndios de carga nesesarios para sificar (sic) y acabar de descubrir la provinçia de Tuy año de 594, llegó al valle de Dumaqui que los religiosos llamaron Todos Santos a vista del pueblo de Guilaylay que es antes de Tuy, a dos de noviembre salió a él un prinçipal al qual el capitán Miranda rezivió muy bien y dio a entender a lo que hera su venida que hera aserle vien y ampararlez y llevaba padrez para que les enseñasen la fe diole el capitán algunas cosillas y él al capitán dos gallinas y un lechón, dijo el lugar tenía quarenta casas y quedo muy contento...". AGI, Filipinas, 7. R.3, n.º 45, f. 6.

64. Para el estudio en profundidad de la Orden de los Dominicos, véanse Aduarte, 1640; Santa Cruz, 1693; Collantes, 1783; Ferrando, 1870-1872; Ocio, 1891.

espiritual, ya que, debido a las circunstancias de aislamiento que tenían por el curso del río Cagayán, nadie los había estudiado hasta ese momento. Aludiendo a las dificultades de comunicación y a su fiereza con la práctica de la decapitación de sus rivales, entre otros aspectos significativos de una sociedad idólatra desde su perspectiva.[65]

## 4. El imaginario colectivo en las exposiciones universales: la Exposición General de las Islas Filipinas en Madrid (1887)

> Juanito, contemplando los igorrotes: —Mamá, yo quisiera ser como esos hombres. —¿Por qué, hijo mío? —Porque no tendrán necesidad de lavarse nunca[66].

Los igorrotes, hacedores de una rica cultura material asociada a su cotidianidad, fascinaron a los antropólogos europeos, quienes a partir de 1870 empezaron a incorporar la fotografía en sus estudios de campo. Esta documentación, a pesar de estar realizada en la mayor parte de los casos desde un supremacismo racial patente, ayudó a reflejar una variedad étnica hoy en parte desaparecida.[67] Este corpus visual, junto con el imaginario colectivo que se conformó de los habitantes de Luzón central durante la presencia hispana en el archipiélago filipino, se materializó con la presencia física de estos en las diversas exhibiciones universales en las que se mostraron las bondades del archipiélago.

A finales del siglo xix, Filipinas participó en varias de estas exposiciones universales, como la de Londres (1851), París (1855 y 1867), Viena (1873), Filadelfia (1876) y Barcelona (1888), o la colonial de

65. "Se les hizo saber cuánto a mi propósito convenía y ellos necesitaban: que el Padre los iba a visitar porque eran pobres y estaban abandonados, que les llevaba muchos regalos y acudieran todos a donde estaban las bancas, etc. etc. Nada: no entendían este lenguaje, yo no era para ellos más que un ser raro, desconocido, incomprensible […]. No encontrando los pulmones aire que respirar en aquella atmósfera cargada de veneno, pasmado y aturdido y la sangre hirviente, me alejo de aquellos sangrientos lugares en dirección al primer pueblo cristianos". Campa, 2016: 85.

66. *La Época*, n.º 12.505, martes 17 de mayo de 1887, año XXXIX, p. 4, <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0000486390&page=4&search=Igorrotes&lang=es>.

67. Véase Guardiola, 2007.

Ámsterdam (1883), con pabellones que mostraban sus productos.[68] En este marco surge la idea de realizar una exposición colonial de Filipinas en Madrid que tendría lugar en el verano de 1887[69]. Las razones son diversas, pero uno de los argumentos que maneja la administración española para justificarla es dar a conocer la realidad económica y social de esta provincia de ultramar y, de paso, reconducir y favorecer la desequilibrada relación comercial entre la colonia y su metrópoli. A pesar de que se realiza un notable esfuerzo por articular y presentar de forma global la sociedad filipina, la organización de la exposición no puede ocultar un ineludible carácter colonial.[70] Para las naciones imperialistas de fines del siglo XIX, las exposiciones universales fueron el escaparate ideal para manifestar sus pretensiones con relación a esos territorios, así como su preeminencia de poder sobre sus antiguas posesiones. En este punto revisaremos "la imagen primitiva" de los nativos filipinos que formaron parte de las exposiciones, centrándonos en los igorrotes.

La ingente logística de la Exposición general de las Islas Filipinas en Madrid, en la que se exhibieron productos, animales y personas, tenía un claro interés propagandístico para dar a conocer el archipiélago filipino a los españoles, tal y como se expone en numerosos artículos de prensa de la época. Por ejemplo, en un artículo de 1887 de *La Ilustración Española y Americana* no solo se mencionan las virtudes de las islas, sino que se refleja un notorio exotismo singularizado con la presencia de población indígena propio de las exhibiciones etnográficas.[71] Para esta exhibición madrileña, las autoridades siguieron el modelo de la Exposición Internacional Colonial y de la Exportación General de Ámsterdam (1883). El caso español es bastante paradigmático, ya que se trata de uno de los primeros acontecimientos, después de la Exposición Universal de París de 1878 y de la de Ámsterdam, en los que se

68. Sánchez Gómez, 2003: 119-146.

69. Véanse Sánchez Gómez, 2003; Muñoz Torreblanca, 2010.

70. Sánchez Gómez, 2003: 119.

71. "La ranchería de los igorrotes atrae al público, que no cesa de mirarlos, obsequiándolos con cigarros. Una especie de trusa es su vestido, y un birrete de hojas su sombrero; llevando desnudas las fornidas y bronceadas espaldas y las piernas, parecen estatuas de bronce, cerca de sus casas tienen algunos trofeos de cañas, lanzas y flechas y algunos cráneos de personas y animales". *La Ilustración Española y Americana*, n.º XXV, 8 de julio de 1887, año XXXI, p. 2, http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0001125488&search=&lang=es.

exhiben villas indígenas y seres humanos. Estos tres casos de exposición de personas en un marco expositivo amplio, con edificios dedicados a otros propósitos, contrastan con los modelos conocidos como "zoos humanos".[72] En este sentido, existen notables diferencias entre el modelo madrileño y las muestras "etnográficas" de carácter lúdico, comercial o pseudocientífico que proliferan en Europa y Estados Unidos. Aunque España no es ajena a este fenómeno, es verdad que no se dan las cotas alcanzadas en ciudades como Ámsterdam (1883), o el triste ejemplo de Bruselas (1897) o, peor aún, el de la Lousiana Purchase Exhibition en San Luis (1904).[73]

El 3 de mayo de 1887 llega a Barcelona el vapor *Santo Domingo* con una carga variada de productos, plantas y animales y cuarenta y tres filipinos que participarán en la Exposición General. De inmediato, la prensa de Barcelona se hace eco de los visitantes llegados a la ciudad. La información que de ellos se expone en *La Vanguardia* el jueves 5 de mayo refleja un buen número de prejuicios e ideas preconcebidas respecto a los recién llegados, pero curiosamente solo menciona a dos igorrotes de Lepanto. Y explícitamente se alude a las características físicas de los dos guimanes y los tres tinguianes del grupo, quienes son identificados con atributos típicos de su tribu como la desnudez, tatuajes, abalorios, etc.[74] En alguna publicación, como *La Hormiga de Oro*, se hacen referencias poco acertadas, al afirmar que el público va a verlos como si se tratara de visitar una exposición de lagartos y cucarachas.[75]

Durante los casi cinco meses que duró la muestra en el recinto del parque del Retiro de Madrid, los nativos de Filipinas habitaron diferentes espacios del Campo Grande; algunas de sus rancherías se levantaron al lado del Palacio de Cristal, imitando el contexto en el que vivían. En el diario madrileño *El Día* se habla de estas aldeas reconstruidas en pleno Madrid y la evolución constructiva de las mismas.[76]

72. Véase Sánchez Arteaga, 2010.

73. Véase Guardiola, 2017.

74. *La Vanguardia*, n.º 204, jueves 5 de mayo de 1887, año VII, p. 2812, http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1887/05/05/pagina4/34689710/pdf.html?search=Igorrotes.

75. *La Hormiga de Oro*, n.º 275, sábado 21 de mayo 1887, año IV, p. 324 <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0012080131&page=4&search=Igorrotes&lang=es>.

76. "A medida que se avanza recorriendo la aldea de los igorrotes se nota también el progresivo adelanto en las construcciones, en los útiles de labranza y en las

Del mismo modo, *La Ilustración Católica* alude a las rancherías como lo más característico y digno de atención de la muestra, así como del exotismo de los nativos bajo la mirada de los españoles, pero algo aún más curioso es que es de las pocas publicaciones de la época donde se menciona también la extrañeza de los indígenas al ver el gusto peninsular en la vestimenta, especialmente en los tocados y sombreros de los asistentes a la exhibición.[77] No solamente hay noticias de estos poblados y sus habitantes, sino de las fiestas que montaban los filipinos en las rancherías, aludiendo a sus trajes, bailes, rituales, comidas y licores.[78]

comodidades de la vida; primitivas al principio, con el sello de lenta civilización después, marcan bien claro el tránsito de la cordillera á la llanura. La casa de labradores, situada al final de esta instalación, y que el visitante encontrará después de admirar otras construcciones del país, es toda de madera, con hermoso piso de tablas, cuyas separaciones dejan entre sí fácil circulación al aire, con ventiladas galerías, cómoda escalera y sólida cubierta. Se eleva, como todas las casas de Filipinas, unos dos metros del terreno natural, y en el piso bajo, abierto por todas partes, se presentan ordenadamente los útiles y herramientas de labranza, las máquinas y artefactos de la agricultura y de la industria Arados primitivos, carros de caña tan ligeros como fuertes para trasportes, máquinas desgranadoras de maíz para rastrillar el filamento del abacá, etc.". *El Día*, n.º 2567, miércoles 29 de junio de 1887, año XXXIX, p. 1, <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0002229224&page=1&search=Igorrotes&lang=es>.

77. "porque para muchos peninsulares constituye un verdadero descubrimiento la existencia de aquellos españoles semidesnudos, con los cuerpos pintados y la cabeza llena de plumas. Posible es también que la misma curiosidad que despiertan en nosotros los igorrotes despertemos nosotros en ellos, y que si á nosotros nos extraña la frescura de sus trajes, ellos se admiren á su vez de las montañas que las señoras llevan sobre sus cabezas, los añadidos que se ponen precisamente en donde menos falta hacen y los sombreros que los hombres llevamos, y cuya hechura, dimensiones y carácter no han podido explicarse satisfactoriamente desde que el rey Don Felipe II tuvo el mal gusto de imponer con el ejemplo la moda". *La Ilustración Católica*, n.º 19, 5 de julio de 1887, año XII, p. 1, <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0003169368&page=1&search=Igorrotes&lang=es>.

78. "Fiesta de Igorrotes. Ayer tarde celebraron los igorrotes en la Exposición de Filipinas una alegre fiesta como las que tienen en sus rancherías. La que en el recinto de la Exposición se construye está casi terminada, y en el interior de la misma, y juato á la casa tribunal de igorrotes, colocaron éítos las lanzas formando tres pabellones, y_ entre uno y otro colgaban unos paños blancos con dibujos encarnados figurando calaveras. A los dos lados de la entrada destacábanse una X de cañas y una calavera de un caballo colocada sobre un palo. Los igorrotes, armados de lanzas, fueron saliendo sigilosamente de sus bajai. Sus trajes (que eran excesivamente frescos), las multicolores plumas con que adornaban sus cabezas y los extraños movimientos que efectuaban nos hacían recordar esos cuadros quo describe en sus novelas Julio Vorne. Un igorrote tomó un objeto de bronco de forma redonda y comenzó á dar fuertes golpes

Parte de la herencia que queda en pie de la Exposición General de las Islas Filipinas es el emblemático edificio del Palacio de Cristal. Fue diseñado expresamente por Ricardo Velázquez para esta ocasión, con la finalidad de servir de invernadero para las plantas traídas desde Filipinas para ser exhibidas en el certamen; solo fue protagonista al final de la exposición, ya que su inauguración no se produjo hasta el 22 de septiembre de 1887, tres semanas antes de su clausura. Frente al Palacio de Cristal sigue existiendo el lago artificial donde los visitantes podían desplazarse en embarcaciones traídas desde Filipinas. El principal núcleo expositivo lo constituía el edificio llamado entonces Pabellón Central y hoy conocido como Palacio Velázquez. Fue proyectado con anterioridad a la celebración de la exposición por Ricardo Velázquez para una muestra de minería en 1883. Este era el espacio donde se exhibían los objetos traídos, distribuidos en ocho secciones que se situaron en diferentes partes del edificio. La exposición contaba con ocho secciones bien diferenciadas: 1.ª geografía, meteorología, antropología, geología y mineralogía también designada: "Naturaleza de los territorios españoles en Oceanía"], 2.ª, indumentaria, trajes, costumbres y manera de ser del indio [población]; 3.ª y 4.ª guerra ["Ejército e institutos armados auxiliares de la Administración] y Marina" [de guerra]; 5.ª "Geografía botánica del archipiélago, su Flora, la forestal y su Fauna"; 6.ª "Agricultura, horticultura y riqueza pecuaria"; 7.ª "Industria, movimiento comercial, tráfico"; 8.ª "Cultura general, instrucción pública, ciencias y artes".[79]

sobre él, produciendo con sus vibraciones infernal estrépito. Después dio comienzo el bailo; todos con las lanzas en la mano derecha empezaron á hacer raros movimientos, lanzando exclamaciones que solo ellos entendían. Terminada la primera parte del baile, y con las mayores ceremonias, degollaron seis gallinas en el centro de los pabellones que con las armas formaron, y después de efectuado el sacrificio, volvieron de nuevo ¿la danza, que interrumpían solo para saborear distintos licores. Dentro de unos días se repetirá la fiesta. Los igorrotes se mostraban ayer muy alegre», y así lo demostraban dando grandes gritos". *La Época*, n.º 12.530, domingo 12 de junio 1887, año XXXIX, p. 2, <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0000487391&page=2&search=Igorrotes&lang=es>.

79. Sánchez Gómez, 2003: 88-133.

Imagen 3. J. Laurent & Cía. Cigarreras en la Exposición de Filipinas en Madrid. Papel a la albumina sobre cartulina. Blanco y negro 39,4 x 49,4 cm. Fotografías 1887. Inv. 2009. Madrid. Ayuntamiento de Madrid. Museo de Historia.

Imagen 4. J. Laurent & Cía. Exposición sobre Filipinas en el Retiro. Papel a la albumina en blanco y negro. Cartulina. 40,3 x 50,6 cm. Fotografías 1887. Inv. 2009/4/6. Madrid. Ayuntamiento de Madrid. Museo de Historia.

Los artefactos que componían la segunda sección de la muestra conformaban el repertorio etnográfico de los grupos étnicos allí expuestos, que obviamente se valoraron más como productos exóticos que como arte filipino.[80] Hablamos de lanzas, escudos, esculturas rituales como los *anitos* y *bulul*, vestimenta, elementos de su vida cotidiana como cucharas talladas, etc., que hoy se distribuyen en los fondos de numerosos museos estatales, configurando uno de los repertorios de colecciones etnográficas filipinas más relevantes fuera de las islas.[81]

En gran medida, parte de estas colecciones no solo la conforman los objetos de Filipinas, sino el repertorio de imágenes aparecidas en *La Ilustración Española y Americana*, así como los álbumes fotográficos que se tomaron en la muestra, relevantes en la conformación de la visión del otro. El primero por número y calidad de las imágenes es el álbum real, encargado a la firma Jean Laurent y Cía., y se compone de cuarenta y cinco fotografías con vistas externas de los pabellones e internas de las diferentes secciones, así como de los filipinos traídos a la península. El segundo, depositado en la Biblioteca-Museo Víctor Balaguer, se compone de treinta imágenes que desprenden un carácter menos oficial y más *amateur*, debido a que fue realizado por el marqués de Bergel como regalo al ministro de Ultramar. Además, se conserva en el Museo Nacional de Antropología de Madrid una serie de fotografías del estudio de Fernando Debas, uno de los más afamados retratistas de la época, en donde los filipinos participantes en la exposición fueron retratados individual y colectivamente. En estas imágenes, además de algunas que reflejan el exótico paisaje artificial que se recreó en el parque del Retiro, aparecen retratos de los individuos alejados de la mirada extraña del foráneo, simplemente mostrando la esencia del retratado.[82]

80. Véase Ruiz Gutiérrez, 2012.

81. Los objetos que se exhibieron en la Exposición Universal de Madrid fueron el germen de la creación del Museo Biblioteca de Ultramar. Tras su desaparición, sus colecciones se distribuyeron por las siguientes instituciones: Museo de Ciencias Naturales, Museo Arqueológico Nacional, Museo Nacional de Antropología, Biblioteca Nacional, Museo de Arte Moderno, Biblioteca-Museo Víctor Balaguer y Museo de América.

82. Véase Guardiola, 2007.

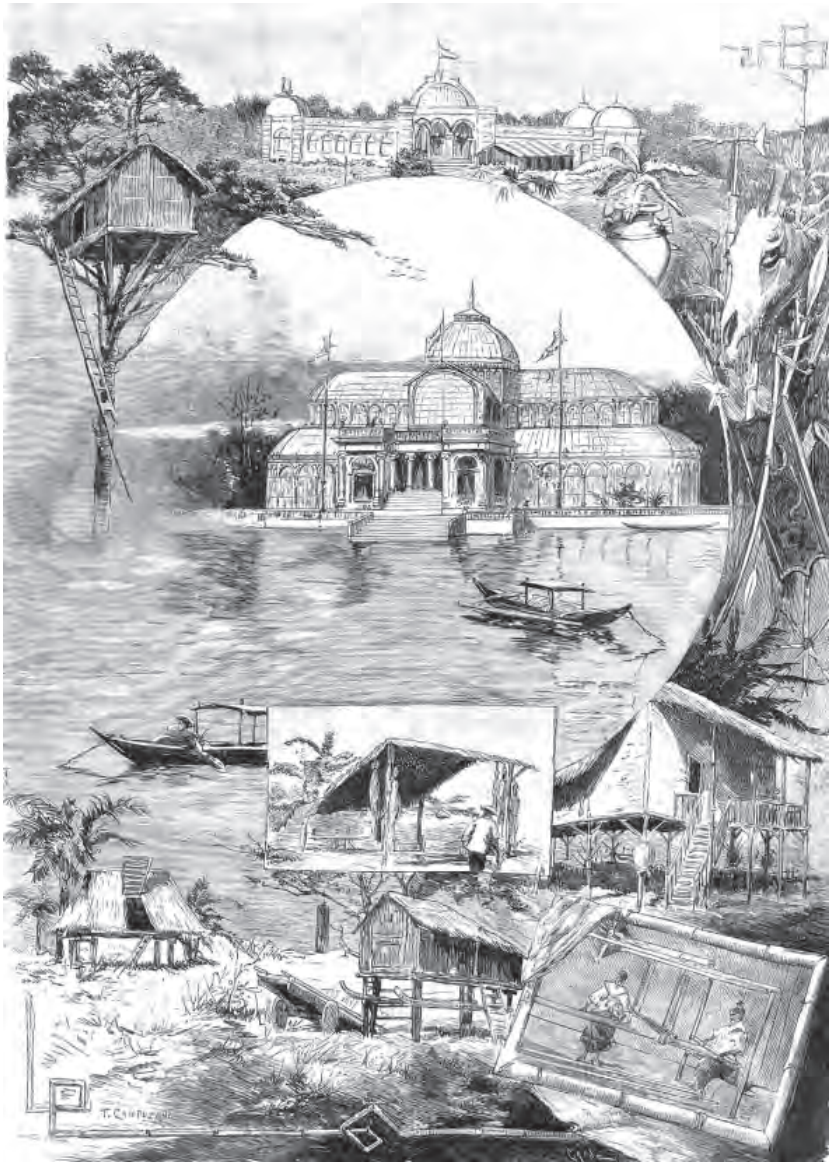

Imagen 5. Tomás Campuzano. Apuntes del natural. Madrid. Exposición General de Filipinas. Exterior de los edificios principales y anexos de la ranchería de Igorrotes. *La Ilustración Española y Americana*, n.º XXV, 1887, Biblioteca Nacional de España, Madrid.

## 5. Conclusiones

Si desde que se inició la presencia hispana en el norte de Luzón, en el siglo xvi, las primeras sensaciones de los peninsulares con respecto a sus habitantes eran de un exacerbado paganismo y salvajismo, progresivamente esta impresión se redujo a las rancherías paganas montañosas que no consiguieron evangelizar. Tornándose posteriormente en una visión de ellos como holgazanes, por la falta de interés en la explotación de las minas de oro, según la administración hispana, algo que ellos justificaban con la extracción de los recursos naturales solo para sus necesidades básicas. Ambas impresiones, junto con la percepción de superioridad de los españoles, forjaron la imagen del País de los Igorrotes hasta bien entrado el siglo xx.

Aunque en menor medida, encontramos también algunas referencias a la inversa, de necesaria mención y dignas de una investigación más pormenorizada. Ya en el siglo xvii, fray Juan Pobre de Zamora recoge la *Carta de Pampanga*, donde un habitante de la esta región expresa sus impresiones sobre la realidad de la evangelización del territorio: "algunas veces me decías que tu Dios manda que no hurten ni hagan mal y que no se desee la hacienda de nadie: o tú me mentistes en lo que me dijiste, o tu Dios se lo manda al contrario".[83] Asimismo, en el siglo xviii, gracias a la *Relación de Pigu*[84] ahondamos en estas sensaciones de la visión de los españoles y los procesos de asimilación católica. Revisitamos también el verano de 1887, cuando los igorrotes miraban asombrados las vestimentas de los visitantes a la Exposición General de las Islas Filipinas.

Desgraciadamente la escasez de los testimonios tempranos de la visión de los igorrotes hace que los veamos a través de la mirada de los que allí llegaron como salvadores de sus almas o bien en busca de El Dorado, en el caso de los militares, debiendo ser cautelosos con el manejo de estas fuentes, no del todo objetivas, ya que esgrimían el hilo conductor del discurso en base a la finalidad que pretendían,

83. Martínez Pérez, 1997: 393.

84. "Relación que en lengua Isinay hizo un indio bautizado en Burubur por el padre Maza, llamado Luis Beltrán Pigu, capitán de infanteria e intérprete de los agustinos. Fernández, P. (OP)", en Fernández, 1989. Agradezco esta referencia a Jorge Mojarro.

conformando un imaginario irreal de los habitantes de Luzón. De hecho, aún hoy en día, existen poblaciones consideradas como antaño en las muestras universales para servir de distracción de los visitantes que disfrutan del mágico contexto de la Cordillera.

## Bibliografía


Aduarte, Diego de (OP): *Historia de la Provincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philippinas, Japón y China. Por el Reverendissimo Don Fray Diego Aduarte Obispo de la Nuevasegovia. Añadida por el muy Reverendo Padre Fray Domingo Gonçalez Comisario del sancto Officio, y Regente del Colegio de Sancto Thomas de la misma Provincia*. Manila: Colegio de Santo Thomas/Luis Beltrán impresor de libros, 1640.

Aragón y Abollado, Ildefonso de: *Descripción geográfica y topográfica de la isla de Luzón o Nueva Castilla con las particularidades de las diez y seis Provincias o Partidos que comprende*. Manila: Imprenta de M. Memije, 1821.

Blumentritt, Fernando: "De los Estados Indígenas existentes en Filipinas en tiempo de la Conquista Española". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, vol. 21, 1886, pp. 200-236.

Campa, Buenaventura Campa: *Entre las tribus del Luzón Central*. Edición de J. Mojarro. Sevilla: Editorial Renacimiento, 2016 [1.ª edición 1895].

Canilao, Michael Armand Paredes: "The Search for Tonglo: In Pursuit of a Legendary Ibaloi Gold Trading Village". *Philippine Quarterly of Culture and Society*, vol. 40, nº 1/2, 2012, pp. 58-78, *JSTOR* <www.jstor.org/stable/24410334>.

Cano, Gaspar (OSA): *Catálogo de los religiosos de N.P.S. Agustín de las Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas desde su establecimiento en estas islas hasta nuestros días, con algunos datos biográficos de los mismos*. Manila: Imprenta de Ramírez y Giraudier, 1864.

Carletti, Francesco: *Razonamientos de mi viaje alrededor del mundo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/IIB, 1976 [1.ª edición 1594-1602].

Carrillo, Manuel (OSA): *Breue relacion de las misiones de las quatro naciones llamadas Igorrotes, Tinguianes, Apayaos, y Adanes, nuevamente fundadas en las Islas Philippinas, en los Montes de las Provincias de Ilocos, y Pangasinan por los Religiosos calzados de N.P.S Agustín de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús*. Madrid: Imprenta del Consejo de Indias, 1756.

Collantes, Domingo (OP): *Historia de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, China y Tunquín*. Quarta Parte. Manila: s. e., 1783.

Crossley, John: "Dionisio Capulong and the Elite in Early Spanish Manila (c. 1570-1620)". *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 28, n.º 4, 2018, pp. 697-715 <doi:10.1017/S1356186318000172>.

Ellis, George: "Arts and People of the Northern Philippines", en Gabriel Casal *et al.*: *The People and Art of the Philippines.* Los Angeles: Museum of Cultural History/University of California Press, 1981, pp. 183-261.

Feced, Pablo: *Filipinas: esbozos y Pinceladas por Quioquiap.* Manila: Establ. Tipog. de Ramírez y Compañía, 1888.

Fernández, Pablo (O. P.): "Pigu's Account in the Context of the Evangelization of Nueva Vizcaya (1591-1739)". *Philippiniana Sacra*, vol. 24, n.º 70, 1989, pp. 137-153.

Fernández López, Ventura: *La religión de los antiguos indios tagalos*. Madrid: Imprenta de la viuda de M. Minuesa de los Ríos, 1894.

Ferrando, Juan (OP) y Fonseca, Joaquín: *Historia de los PP. Dominicos en las islas de Filipinas y en sus misiones de Japón, China, Tungkín y Formosa hasta el año 1840*. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1870-1872, 6 vols.

Goda, Toh: *Cordillera: Diversity in Culture Change, Social Anthropology of Hill Peoples in Northern Luzon*. Philippines. Quezon City: New Day Publishers, 2001.

Gómez Platero, Eusebio (OFM): *Catálogo biográfico de los religiosos franciscanos de la provincia de San Gregorio Magno de Filipinas, desde 1577 en que llegaron los primeros a Manila hasta los de nuestros días, formado por el P. Fr. [...], por mandado del M.R.P. Ministro Provincial de la misma Fr. Pedro Moya*. Manila: Imprenta del Real Colegio de Santo Tomás, 1880.

González de Mendoza, Juan (OSA): *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China, sabidas assí por los libros delos mesmos chinas [sic], como por relación de religiosos y otras personas que an estado en el dicho reyno*... Madrid: Miraguano/Polifemo, 2008 [1.ª edición 1585].

Guardiola, Juan: "La fotografía en Filipinas", en Guardiola, Juan (coord.): *El imaginario colonial. Fotografía en Filipinas durante el período español 1860-1900*. Madrid: SEACEX, 2017, pp. 17-26 <https://www.accioncultural.es/media/Default%20Files/files/publicaciones/files/catalogo_el_imaginario_colonial.pdf>.

Hidalgo Nuchera, Patricio: (ed.): *Los primeros de Filipinas. Crónicas de la conquista del Archipiélago*. Madrid: Miraguano/Polifemo, 1995.

Huerta, Félix de (OFM): *Estado geográfico, topográfico, estadístico, histórico-religioso de la Santa y Apostólica provincia de San Gregorio Magno, de religiosos menores descalzos de la regular y más estrecha observancia de N.S.P. San Francisco, en las Islas Filipinas. Comprende el número de religiosos, conventos, pueblos, situación de éstos, años de su fundación,*

*tributos, almas, producciones, industrias, cosas y casos especiales de su administración espiritual, en el Archipiélago filipino, desde su fundación en el año de 1577 hasta el de 1853*. Manila: Imprenta de los Amigos del País, a cargo de D.M. Sánchez, 1855 [segunda edición, muy aumentada hasta el año de 1863, en Binondo: Imprenta de M. Sánchez y Compañía, 1865.]

Jenks, Albert Ernest: *The Bontoc Igorot*. Manila: Bureau of Public Printing, 1905.

Jorde Pérez, Elviro (OSA): *Catálogo bio-bibliográfico de los religiosos agustinos de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de las Islas Filipinas desde su fundación hasta nuestros días*. Manila: Establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomás, 1901.

Keesing, Felix: *The Ethnohistory of Northern Luzón.* Stanford: Stanford University Press, 1962.

Luque Talaván, Miguel. y Fernández palacios, José María: "Del país de los igorrotes al establecimiento de provincias y gobiernos políticos-militares en la Cordillera Central de la isla de Luzón, durante el siglo xix". *Revista Hispanoamericana*, n.º 4, 2014, pp. 1-31.

Malumbres, Julián (OP): *Historia de Nueva-Vizcaya y Provincia Montañosa*. Manila: Tipog. Litog. del Colegio de Sto. Tomás, 1919.

Martínez, Bernardo (OSA): *Apuntes históricos de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús en Filipinas*. Madrid: s. e., 1909.

Martínez, Domingo (OFM): *Compendio histórico de la apostólica provincia de San Gregorio de Filipinas.* Manila: Impr. de la viuda de Manuel Fernández, 1756.

Martínez Pérez, Jesús (OFM): *Fray Juan Pobre de Zamora. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón "San Felipe"*. Ávila: Institución "Gran Duque de Alba" de la Excma. Diputación Provincial de Ávila. 1997.

Mas y Sanz, Sinibald de: *Informe sobre el estado de las Islas Filipinas en 1842*. Madrid: Imp. Sancho, 1843, 3 vols.

Medina, Juan de (OSA): *Historia de los sucesos de la Orden de N. Gran P. S. Agustín de estas islas Filipinas desde que se descubrieron y poblaron por los españoles, con las noticias memorables* [manuscrito de 1630]. Manila: *Tipolitografía* de *Chofré* y Compañía, 1893.

Morga, Antonio de: *Sucesos de las Islas Filipinas*. Prólogo de Patricio Hidalgo Nunchera. Madrid: Polifemo, 1997 [1.ª edición 1609].

Mozo, Antonio (OSA): *Noticia historico natural de los gloriosos triumphos y felices adelentamientos conseguidos en el presente siglo por los religiosos del Orden de N.P.S. Agustin en las missiones que tienen a su cargo en las Islas Philipinas, y en el grande imperio de la China...* Madrid: Andrés Ortega, 1763.

Muñoz Torreblanca, Marina: "La recepción de "lo primitivo" en las exposiciones celebradas en España hasta 1929". Tesis doctoral. Barcelona:

Universidad Pompeu i Fabra, 2010 <B.18632-20109788469327319http://www.tdx.cat/TDX-0408110-141438http://hdl.handle.net/10803/7450>.

Ocio, Hilario María (OP): *Reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, desde su fundación hasta nuestros días*. Por un religioso de la misma Provincia. Y mandada dar a luz de orden de Nuestro M.R.P. Provincial Fr. Santiago Payá, 2 vols. Manila: Establecimiento Tipográfico del Real Colegio de Santo Tomás, 1891.

Pardo Bazán, Emilia: "La España remota", *Nuevo Teatro Crítico*, n.º 3, marzo, 1891, pp. 75-82. Disponible en: https://goo.gl/v2MHQC.

Pérez, Ángel (OSA): *Igorrotes: estudio geográfico y etnográfico sobre algunos distritos del Norte de Luzón*. Manila: Imprenta de "El Mercantil", 1902.

Pigafetta, Antonio: *Primer viaje alrededor del mundo relato escrito por el caballero Antonio Pigafetta*. Madrid: Espasa Calpe, 1999 [1.ª edición 1899].

Phelan, John Leddy: "Some ideological aspects of the conquest of the Philippines". *The Americas*, vol. XIII, n.º 3, 1957, pp. 221-239.

Plasencia, Juan de (OFM): *Relación de las costumbres que los indios solían tener en estas islas*. s. l: s. e., 1589.

Prieto Lucena, Ana María. "Etnografía de Filipinas", en Cabrero, Leoncio (coord.): *Historia general de Filipinas*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 2000, pp. 79-118.

RAE (Real Academia Española), *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed. [versión 23.4 en línea], Madrid, Real Academia Española, 2020 < https://dle.rae.es>.

Reyes y Florentino, Isabelo de los: *Artículos Varios.* Manila: J. A. Ramos Editor, 1887.

Ribadeneira, Marcelo de (OFM): *Historia de las Islas del Archipiélago y Reynos de la Gran China, Tartaria, Cuchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Xapón. Y de lo sucedidó en ellas a los Religiosos Descalços de la Orden de Seráphico Padre San Francisco, de la Provincia de San Gregorio de las Philipinas*. Barcelona: Imprenta de Gabriel Graells y Giraldo Dotil, 1601.

Roma, Josefina: "¿No ves que es pobre y solo se alimenta de camotes? Los igorrots, montañeses arrinconados del norte de Luzón", en M. Izard (ed.), *Marginados, fronterizos, rebeldes y oprimidos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1985, vol. 2, pp. 191-199.

Rodríguez Rodríguez, Isacio (OSA): *Historia de la Provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas.* Manila/Valladolid/Zamora: Estudio Agustiniano, 1965-1993, 22 vols.

Romero de Tejada, Pilar: "El problema de los anitos de Filipinas". *Revista Española de Antropología Americana* 5, 1970, pp. 385-412.

Ruiz Gutiérrez, Ana: *Arte indígena del Norte de Filipinas: los grupos étnicos de la Cordillera de Luzón*. Granada: Editorial Atrio/Universidad de Granada, 2012.

Said, Edward: *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996 [1.ª edición 1993].

San Agustín, Gaspar de (OSA). *Conquistas de las Islas Filipinas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975 [1.ª ed. 1698].

Sánchez Arteaga, Juanma: "La antropología física y los 'zoológicos humanos': exhibiciones de indígenas como práctica de popularización científica en el umbral del siglo xx". *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LXII, n.º 1, 2010, pp. 269-292.

Sánchez Gómez, Luis Ángel: *Un imperio en la vitrina. El colonialismo español en el Pacífico y la Exposición de Filipinas de 1887*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.

Santa Cruz, Baltasar de (OP): *Tomo segundo de la historia de la provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón y China, del sagrado Orden de Predicadores*. Zaragoza: por Pasqual Bueno, 1693.

Santa Inés, Francisco de (OFM): *Crónica de la Provincia de San Gregorio Magno de religiosos descalzos de N.S.P. San Francisco en las Islas Filipinas, China, Japón, etc*. Manila: Tipo Litográfica de Chofre y Comp, 1892.

Scott, William Henry: *The Discovery of the Igorots. Spanish Contacts with the Pagans of Northern Luzon.* Quezon City: New Day Publishers, 1974.

Villacorta, Francisco (OSA): *Breve resumen de los progresos de la religión católica en la admirable conversión de los indios Igorrotes y Tinguianes de la isla de Luzón, una de las principales llamadas Filipinas*. Madrid: Imprenta de Núñez, 1831.

Worcester, Dean C: "The non-Christian tribes of Northern Luzon". Reprinted from *The Philippine Journal of Sciences*. Published by the *Bureau of Science of the Philippine Goverment*, vol. 1, n.º 8, 1906, pp. 791-877.

— *The Philippines, Past and Present*. New York: The Macmillan Company, 1914, 2 vols.

Zamora, Eladio: *Las corporaciones religiosas en Filipinas*. Valladolid: Imprenta y Librería religiosa de Andrés Martín, 1901.

# "¡Tetuán, Tetuán por España!" La visión literaria de la Guerra de África

Camilo Herrero García
*Universidad de Salamanca*

## 1. Introducción

España ha tenido históricamente un contacto cercano con el norte de África por su posición geográfica inmediata, ya que solamente catorce kilómetros separan las dos orillas del estrecho de Gibraltar. Esta situación de proximidad ha propiciado que los contactos comerciales, políticos y culturales hayan sido una constante entre ambos espacios, sin olvidar sobre todo los momentos en los que los dos territorios han compartido gobernantes, como fue, por ejemplo, el periodo de dominación musulmana de la península ibérica desde 711 hasta 1492.

Sin embargo, la colonización de América desde el siglo xvi significó que la Monarquía Hispánica dirigiera su atención plenamente hacia ese continente, a pesar de que en el testamento de Isabel la Católica rogase a sus sucesores que recuperaran el Magreb del islam para la fe católica. Por lo tanto, el norte de África se convirtió en un objetivo territorial secundario que solamente volverá a tener interés para los políticos españoles una vez que España vio quebrado su poderío territorial en América y cuando África era el objetivo colonial del conjunto de Europa en el siglo xix.[1]

Solo desde la Guerra de África (1859-1860), el Magreb (especialmente Marruecos) se convirtió en el centro del nuevo proyecto colonial en África, ya que España había perdido los territorios que

1. Espluga Olivera, 2013: 299.

conformaban su imperio americano a principios del siglo XIX (excepto Cuba, Puerto Rico y Filipinas). Por lo tanto, la guerra se concibe como el momento en que España recuperó el interés político y la intención de influir en la política interior marroquí, como lo hicieron otros países en toda África (destacando sobre todo el Reino Unido, Francia o Alemania).

La contienda fue muy popular,[2] porque después de un período de guerras civiles (las guerras carlistas entre absolutistas y liberales) la Guerra de África supuso luchar contra un enemigo exterior y no entre la población del propio país.[3] Esta situación significó la unión de los políticos y la población contra un enemigo extranjero. De esta manera, se observó un desarrollo excepcional del patriotismo nacional.

La población española pensaba que el país era nuevamente una poderosa nación colonial como lo había sido hasta principios del siglo XIX, cuando empezó a perder sus dominios en América. Sin embargo, el resultado de la guerra fue decepcionante, ya que el conflicto supuso una gran movilización que tuvo como resultado la muerte de 7.000 soldados (casi todos ellos por culpa del cólera) y un tratado de paz muy pobre.[4]

La Guerra de África permitió a la población española reencontrarse con Marruecos, un territorio que durante muchos siglos había pasado inadvertido para el conjunto de los españoles y que, a partir de este conflicto, comenzó a ser objeto de atención y deseo del nuevo colonialismo nacional.[5] De esta manera, los eventos más importantes del conflicto fueron narrados y representados por muchos reporteros y escritores, entre los que va a destacar Pedro Antonio de Alarcón con su *Diario de un testigo de la Guerra de África* (1860), ya que la

2. Los medios de comunicación de la época se hicieron eco de la popularidad de la contienda. Cabe citar, por ejemplo: "Al emprender una guerra tan popular, España lleva además de la justicia de su causa y de la fuerza de su derecho, el alto prestigio de la consideración de las demás potencias", S.A., *La Correspondencia de España: diario universal de noticias*, n.º 418, 21 de octubre de 1859, p. 2. Por otra parte, no se puede obviar que varios historiadores se han hecho eco de la popularidad de la guerra; véase Jover Zamora, 1981: 1074.

3. Alarcón y Ariza, 1859: 5.

4. Cánovas del Castillo, 1913: 258.

5. Esta situación se resolverá 1912, cuando se establezcan definitivamente los Protectorados de Francia y España en Marruecos, que se mantendrían hasta la independencia marroquí en 1956.

población demandaba observar y leer las hazañas del ejército en Marruecos.

Así, el conflicto provocó una gran efervescencia cultural que pretendía loar las gestas de los ejércitos españoles en tierras marroquíes y que se desarrolló en todo el ámbito cultural, desde la alta cultura, con la narración de la gesta de manera narrativa, a su expresión en teatro, zarzuela, romance y canciones populares. A su vez, hay que remarcar que fueron varios los artistas que acudieron directamente a Marruecos para observar el conflicto de primera mano, como el periodista de Guadix o Mariano Fortuny, uno de los pintores más relevantes del siglo XIX, a quien la Diputación Provincial de Barcelona encargó representar los actos más significativos. Sus testimonios y creaciones artísticas contribuyeron a exaltar al pueblo y glorificar la victoria, fomentando los sentimientos de superioridad de los españoles respecto a los marroquíes.

Esta investigación intenta analizar cómo se representó la Guerra de África en los diferentes ámbitos de la literatura (lírica, teatro, o narrativa) e historiografía del momento; una producción cultural excepcionalmente amplia, sobre todo en lo literario, pero también convendría señalar la importancia de las composiciones musicales y pictóricas que loaban el acontecimiento.[6]

A la vez, no se puede dejar de citar la importancia que en esos años empezaba a tener el periodismo, que permitió que la guerra tuviera una cobertura mediática casi instantánea y que influyó en el carácter periodístico e instantáneo de las obras que se produjeron. Se puede observar la representación de un hecho trascendental que el gobierno quería retransmitir a la gente por la mala situación política y social que vivía el conjunto del país. En cierto modo, las obras que analizamos en este trabajo tienen connotaciones narrativas y fotográficas, ya que los artistas querían inmortalizar este evento para demostrar la importancia que había tenido.

Uno de los elementos más relevantes que pretendemos investigar es la importancia de esta literatura en la génesis del nacionalismo español.[7] Durante el siglo XIX fue cuando surge la concepción moderna de nación y Estado. El nacionalismo está orientado hacia el desarrollo y

6. Herrero García, 2018.

7. Para saber más sobre el tema, véase Núñez Seixas, 2018.

la creación de una identidad nacional basada en elementos compartidos por la población —como la cultura, el idioma, la historia, etc.—[8] y en el patriotismo, por corresponderse con su defensa.[9] Por esta razón, la Guerra de África se convirtió en uno de los episodios más importantes para el movimiento patriótico español, ya que la población se vio hermanada contra un enemigo extranjero y se sintió orgullosa de ser española. La confrontación con un país débil revivió la percepción de que España volvía a ser una nación poderosa.

La literatura del momento, como forma de expresión cultural, se hacía eco y era fiel reflejo de lo que pensaba la sociedad de entonces. El refuerzo de la imagen de superioridad que tenían los españoles se construyó con todo lo que se originó en torno a este acontecimiento. Y, a su vez, también sirvió para construir ciertas opiniones y prejuicios que la población española se imaginó sobre los marroquíes.[10]

## 2. España y su lugar colonial

El siglo xix fue un período trascendental que supuso uno de los cambios políticos más importantes en España, con el fin el régimen absolutista y el comienzo del liberalismo político. Este cambio estuvo relacionado con la ocupación napoleónica de la península ibérica entre 1808 y 1813.

El reinado de José I introdujo las reformas que la revolución y su hermano, el emperador Napoleón, habían implementado en Francia y que habían tenido un gran impacto en toda Europa. En ese momento, el liberalismo político español comenzó su propia revolución. El resultado más importante fue la Constitución de Cádiz de 1812, la primera en el conjunto del mundo hispánico. Simultáneamente, el imperio colonial comenzó a colapsar y, aunque después de la derrota de Napoleón la casa de Borbón recuperó el trono,[11] la situación en el conjunto de la monarquía no se consiguió revertir al momento previo a la guerra.

8. Como define, por ejemplo, Gellner, 2001: 13-14.

9. Wellman, 2014: 32-50.

10. Cánovas del Castillo, 1913: 269.

11. La primera acción después del regreso de Fernando VII fue la restauración del régimen absolutista, que sobrevivió hasta 1834.

La *vacatio regis* (o retroversión de la soberanía a los pueblos) provocada por la abdicación de Fernando VII y Carlos IV en la figura de Napoleón el 5 de mayo de 1808 comenzó la movilización de las élites hispánicas para asumir la soberanía del Estado durante la ocupación francesa. Si el rey no podía gobernar, la población gobernaría. En las principales ciudades, élites y autoridades locales crearon juntas para administrar el territorio. Estas no se circunscribieron a la península, sino que también se empezaron a desarrollar en tierras americanas con una gran capacidad de acción y autonomía.

La Junta Central Suprema (1808-1810) se estableció como cabeza del conjunto de las locales y asumió los poderes ejecutivo y legislativo. Sin embargo, las juntas latinoamericanas no reconocieron la sujeción a la Junta Central, ya que la metrópoli había sido invadida por las tropas de Napoleón, por lo que España no podía permitirse seguir siendo el único centro del poder de la monarquía.[12] Aunque había diputados latinoamericanos en las Cortes Constituyentes de Cádiz (ente soberano que sucedió a la Junta Central), la situación interna en América ya había explotado, con el comienzo de las guerras de independencia, que supusieron el fin del dominio colonial español en este continente. A mediados del siglo XIX, España había dejado atrás su pasado imperialista para convertirse en un país reducido al territorio peninsular, las islas de Cuba, Puerto Rico y Filipinas y las posesiones africanas que darán lugar ´más adelante a la Guinea española. Por otra parte, frente a la descomposición de la Monarquía Hispánica en América, el siglo XIX implicó el desarrollo de los imperios europeos (especialmente británico y francés) en Asia, Oceanía y África. La carrera colonial se empezó intensificar sobre todo a partir de finales del siglo XVIII. En el caso del continente africano, aunque los países europeos habían tenido puestos comerciales en la costa desde el siglo XVI, la colonización de Argelia (que comenzó en 1830) marcó el comienzo de la presencia colonial europea en África con una administración plenamente con este carácter.[13]

Con este panorama internacional, a finales de la década de 1850 España vivía una situación política, social y económica inestable. La

12. Chust Calero y Elliott, 2010: 24.

13. Aunque no será hasta la Conferencia de Berlín celebrada entre 1884 y 1885 el momento en que África fue dividida entre las potencias europeas, y a partir de este momento, ya plenamente conquistada

instauración del liberalismo se veía comprometida por la acción de la reina Isabel II y de los políticos moderados. El gobierno de la Unión Liberal del general O'Donnell (1858-1863), intentando disimular la situación de crisis, decidió promover una serie de conflictos en diferentes partes del mundo que sirvieran para desviar la atención de los verdaderos problemas de la nación. Fueron las denominadas "guerras de prestigio" que pretendían convertirse en nuevas aventuras coloniales, como las de Conchinchina (1858-1862), en apoyo de la invasión del ejército francés para invadir este territorio, la Guerra de África (1859-1860), la expedición militar a México de los ejércitos francés, británico y español ante el impago de la deuda externa, la reincorporación de Santo Domingo a la Corona española (1861-1865) y la Guerra del Pacífico con Perú entre 1861 y 1864.[14]

## 3. La Guerra de África

La violencia recurrente en los territorios que rodean a Ceuta y Melilla fue en aumento y causó tensiones entre España y Marruecos (como en 1844, cuando los rifeños atacaron Melilla). Sin embargo, fue en 1859 cuando el gobierno de la Unión Liberal de Leopoldo O'Donnell tomó la iniciativa y declaró la guerra al imperio marroquí. La razón fue que las autoridades jerifianas no habían tomado las medidas suficientes para que finalizaran los ataques liderados por la cabila Anghera en el área ceutí.[15] Junto a esto, el contexto de expansión colonial que dominaba en Europa quedó patente con el apoyo que España recibió de los gobiernos de Prusia, Austria, Rusia y Portugal.[16]

En el marco de las "guerras de prestigio" iniciadas por el gobierno de la Unión Liberal, la Guerra de África se convirtió en la más relevante. Esta generó una gran expectativa entre la población, pues ha sido

14. Togores Sánchez, 2017.

15. El acuerdo de Tetuán, firmado en agosto de 1859, estableció que el gobierno marroquí tenía que compensar al de España por los ataques constantes dirigidos por la cabila Anghera. Sin embargo, las ofensivas continuaron y el 5 de septiembre el gobierno de España dio un ultimátum al de Marruecos para que pusiera fin a las agresiones (Reder Gadow, 2013: 264).

16. En el caso del gobierno del Reino Unido se planteó que la conquista que se estableciera durante la guerra tuviera un carácter provisional hasta que se efectuara el pago de las reparaciones de guerra (Alarcón y Ariza, 1859: 58).

uno de los pocos conflictos que reunió de forma efectiva a los españoles contra un enemigo común. El enfrentamiento se convirtió en una explosión de patriotismo y entusiasmo, que devolvía las esperanzas de recuperar la posición de gran imperio[17]

Antes de entrar en la recepción literaria de la guerra, merece la pena dar unas pinceladas sobre su desarrollo. Su declaración el 22 de octubre de 1859 implicó la movilización de 40.000 militares, cuya pésima organización e ignorancia de las reglas básicas del combate llevó en varias ocasiones a poner en riesgo una victoria clara para España. A esto se añadieron las múltiples adversidades que sufrió el ejército, entre las que el hambre —síntoma manifiesto de la nefasta planificación de la contienda- y las enfermedades —entre las que destacó el cólera- fueron los grandes enemigos a vencer y no el enfrentamiento a un país más débil, pero cuyos militares mostraban una ferocidad y fortaleza que entre los españoles escaseaba.[18] El conflicto no fue un evento militar excepcional ya que, además de todo lo que acabamos de señalar, su progresión fue más lenta de lo esperado y sus batallas no fueron especialmente memorables. Estas se redujeron a tres enfrentamientos: Castillejos (1 de enero), Tetuán (4 de febrero) y Wad-Ras (24 de marzo).

La guerra terminó el 26 de abril de 1860 con la firma del Tratado de Wad-Ras, cuyo resultado fue decepcionante para las aspiraciones que habían provocado al iniciarse entre la población y las 10.000 bajas entre fallecidos (1.152 muertos en acción y 2.888 debido a diferentes enfermedades) y heridos que había tenido como consecuencia.[19] El Tratado —que recibió el nombre de "paz chica"- estableció el pago de 100 millones de pesetas como reparaciones de guerra por el país magrebí, el aumento del territorio de los presidios de Ceuta y Melilla, la cesión de soberanía de Santa Cruz de la Mar Pequeña (un asentamiento histórico en la costa atlántica marroquí frente a las Islas Canarias) y el estado de la nación más favorecida a nivel comercial, para de esta

17. La prensa de la época lo establecía así: "Es el júbilo que anima á todos los buenos; el gozo que embriaga á todo el pueblo español. La patria despierta rejuvenecida después de dos siglos de letargo, y despierta á la voz del honor y de la gloria, que le llama á cumplir sus destinos inmortales", en *La Correspondencia de España*, 1859: 2.

18. Esta situación provocó que en varias ocasiones se viera la dispersión general de los soldados asustados ante la acción del enemigo. De hecho, muchos entendieron que sin la arengas de los principales generales —como Prim— el conflicto se habría saldado con un estrepitoso fracaso (Cánovas del Castillo, 1913: 260).

19. SHM-EMC (Servicio Histórico Militar-Estado Mayor Central), 1947: 319.

manera fomentar la entrada de manufacturas españolas en el territorio con impuestos menores a otras naciones.

A pesar de todo esto, la guerra se convirtió para el imaginario general en un evento épico que generó un gran interés entre la población española, lo que tuvo su reflejo en el ámbito cultural. En el caso de la literatura, el trabajo principal fue *Diario de un testigo de la guerra de África* escrito por Pedro Antonio de Alarcón.[20] Sin embargo, no se puede desdeñar el gran número de poemas laudatorios, romances y representaciones teatrales (llegando a alcanzar las ochenta[21]) que serán analizados en este trabajo. Al mismo tiempo, la guerra fue representada en otros formatos diferentes de la literatura como fueron la pintura[22] o la música.[23]

## 4. El orientalismo antes de la Guerra de Marruecos

Antes de comenzar a hablar estrictamente de la representación literaria de Marruecos y la Guerra de África, es necesario entender cómo los artistas y literatos percibían y querían retransmitir los territorios de fuera de Europa según un prisma orientalista. Fueron varios los constructos culturales que la literatura sobre esta guerra reforzó sobre el país magrebí. Así, aunque el orientalismo no es el tema de esta investigación, no se puede ignorar la influencia que tuvo en los autores que retrataron la Guerra de África.

El término orientalismo hace referencia a la representación o imitación de las culturas orientales por los europeos cuando estos extendían sus dominios por Asia y África y que estaba fuertemente vinculado con los postulados del romanticismo.[24] Sin embargo, si se quiere poner

20. *Aita Tettauen*, el Episodio Nacional de Benito Pérez Galdós sobre la Guerra de África se convirtió, junto con *Diario de un testigo de la guerra de África*, en las principales obras narrativas sobre la contienda.

21. Salgués, 2010: 175.

22. En el caso de la pintura, también se observa la importancia atribuida a la guerra por el Estado, porque se encargaron obras a varios artistas, entre ellos Eduardo Rosales y Mariano Fortuny, dos de los pintores más importantes del siglo XIX en España.

23. Véase Pastor Comín, 2009.

24. El romanticismo implicaba la glorificación del pasado y la naturaleza, por eso prefiere la temática medieval. Además, el mundo de Oriente tenía en el siglo XIX esta esencia medieval y exótica que los artistas románticos amaban. Así, el orientalismo sería aquí romanticismo con temática oriental.

una fecha de inicio, los investigadores han situado el nacimiento del orientalismo en el momento en el que Napoleón desembarcó en Egipto en 1798.[25] Pero ¿qué significa realmente el orientalismo? Esta representación está vinculada a lo exótico, lo extraño, la laxitud, la violencia, el sexo, lo colorido, a veces incluso a lo onírico e irreal. De hecho, en varias obras orientalistas parece que se representan los sueños de los artistas más que los lugares que verdaderamente querían mostrar. Esto implicó el uso de varios clichés construidos por los intelectuales europeos sobre el resto del mundo que se han repetido hasta la saciedad en pinturas, novelas, películas, etc.

En este contexto artístico, la península ibérica tenía una situación muy particular, porque era el objeto inspirador de muchos artistas y escritores orientalistas europeos, sin dejar de formar parte de dicho continente. Esta situación hacía que tuviera una posición muy peculiar. Así, España fue juzgada como un territorio africano debido a su atraso cultural y económico en el siglo XIX. Aparecía en la mente artística europea en el mismo espacio en que se encontraba Marruecos. Proporcionaba los mismos colores y contrastes que buscaban en los territorios del norte de África, siendo Andalucía el lugar más indicado por su herencia árabe (por ejemplo, con edificios como la Mezquita de Córdoba, la Alhambra o la Giralda).[26]

En la década de 1830 del siglo XIX, los principales artistas románticos, con obras también de carácter orientalista, como Eugène Delacroix[27] o David Roberts,[28] en el caso de la pintura, y Lord Byron[29] y Washington Irving[30] en el de la escritura, dejaron su huella en la península por sus estancias en ella. La influencia de estos autores fue muy importante en los artistas españoles, especialmente en los que fueron a Marruecos a partir de 1860. Sin embargo, el orientalismo español

25. Díaz de Villegas estableció que el asentamiento de Francia en Argelia en el 1830 fue el otro momento que originó el orientalismo (Díaz de Villegas y García Figueras, 1961: 47).

26. Muñoz Degraín, 1999: 16.

27. Gállego, 1957, vol. 59: 33-49.

28. Pintor romántico escocés que recorrió España y Marruecos a quien se relaciona con la visión de estas dos naciones. Entonces, se creó un modelo orientalista británico, con una inserción vital de paisajismo, desarrollado primero por este autor (Arias Anglés, 1998: 6).

29. Véase Pujals Gesalí, 1982.

30. Véase Garnica Silva, Losada Friend y Navarro Domínguez, 2015.

fue muy particular, debido a la proximidad entre España y el mundo árabe, como escribió Edward Said en el prólogo de la última edición de *Orientalismo*.[31]

Atendiendo ya estrictamente al orientalismo español, lo primero que hay que establecer es que tenía una peculiaridad muy llamativa, y es que tenía un único objeto de atracción, Marruecos. Entonces, para España, se debería hablar de africanismo y no de orientalismo, por el interés solamente en África de los artistas como reflejo del interés que el colonialismo hispano tenía en este continente. A todo esto se añadió también la proximidad geográfica e histórica a su objeto de interés. Esto suponía un enfoque muy realista, lo que era muy inusual en el orientalismo europeo, donde la fantasía era la regla. En conclusión, el orientalismo español podría ser percibido como un reencuentro histórico entre descendientes de árabes en las dos orillas del Estrecho, como Saíd apuntó.[32]

Pero centrados en la literatura, el orientalismo español focalizó su atención en el pasado islámico del territorio. La literatura orientalista hispana se venía desarrollando durante los siglos XVI, XVII y XVIII, ya que los musulmanes eran objeto recurrente de atracción de los autores. Sin embargo, en el siglo XIX, la literatura orientalista tenía un sentido historicista, ya que los autores recurrían a Al-Ándalus y las revueltas moriscas como marcos en los que encastrar sus narraciones con un ambiente histórico y exótico a la vez. Las principales obras a este respecto fueron *Morayma: Tragedia* (1829) o *Aben Humeya o la Rebelión de los Moriscos: un drama histórico* (1830) escritos por Francisco Martínez de la Rosa[33] y *Granada. Poema Oriental* (1852) de José Zorrilla.[34]

Aparte de estas obras líricas, cuyo tema principal no dejaba de ser el pasado de España (aunque focalizándose en cuestiones musulmanas), también se publicaron antes de la Guerra de África algunos libros sobre Marruecos que tenían un carácter muy general sobre el país. Los trabajos principales hablaron sobre geografía e historia, lo cual es

31. Para el autor, "Es crucial insistir en que lo que otorga su riqueza y complejidad a la imagen del islam en España es el hecho de ser parte sustancial de la cultura española y no una fuerza exterior y distante de la que hay que defenderse como si fuera un ejército invasor". Said, 2002: 10.

32. Said, 2002: 9.

33. Martínez de la Rosa, 1829 y 1830.

34. Véase Zorrilla, 1852.

un indicador del claro interés colonialista de esta literatura. Algunos títulos fueron *Viaje de Ali Bey-el-Abbasi* (1836) escrito por Domingo Badía y Leblich,[35] *Los cristianos de Calomarde o el renegado por fuerza* (1835) escrito por León López y Espila,[36] *Manual del oficial en Marruecos o cuadro geográfico, estadístico, histórico, político y militar de aquel imperio* (1844) escrito por Serafín Estébanez Calderón[37] y *Apuntes para la historia de Marruecos* (1851) escrito por Antonio Cánovas del Castillo[38] (quien agregó un apéndice después de la guerra para explicar su desarrollo).[39]

## 5. La visión literaria de la Guerra de Marruecos

Este arrebato patriótico que supuso la victoria de la Guerra de África tuvo su reflejo en el ámbito literario en una sucesión amplísima de publicaciones de todo tipo, que incluyeron desde celebraciones académicas, hasta crónicas, editoriales de periódicos, memorias, poemas, romances, coplillas, teatro, espectáculos musicales y ficciones en general. Sin embargo, pese a la gran cantidad de obras que se produjeron, la tónica general fue de una gran mediocridad, y también, de gran desconocimiento del territorio en general.[40] De ahí que solamente las obras de Pedro Antonio de Alarcón y de Benito Pérez Galdós (aunque escrita años después) sean las que han pasado a la posteridad y las que sirven de referencia en la narración literaria de la guerra.

Por último, antes de analizar cada uno de los ámbitos literarios, cabe mencionar dos elementos que van a compartir las diferentes composiciones artísticas. En primer lugar, el ensalzamiento patriótico que aparece en todas las obras, que en algunas de ellas se pone más de manifiesto, magnificando sobremanera las gestas llevadas a cabo por el ejército español en la contienda.[41] De estas gestas, es necesario llamar

35. Véase El-Abbassi, 1836.
36. Véase López y Espila, 1835.
37. Véase Estébanez Calderón, 1844.
38. Véase Cánovas del Castillo, 1913.
39. Santiáñez, 2008: 79.
40. García Figueras, 1961: 66.
41. También sobre los principales generales de la guerra, como O'Donnell y Prim, cuyas gestas se narrarán en algunas de las obras narrativas, pero que recibirán mayor atención, sobre todo en el ámbito pictórico (Herrero García, 2018: 58).

la atención sobre la toma de Tetuán, ya que es el acontecimiento que se va a convertir en el centro de las representaciones de todos los ámbitos artísticos, así como protagonista de una gran cantidad de obras de diferentes facetas literarias cuyo título reproduce este suceso. En segundo lugar, la oposición general entre españoles y marroquíes. Los primeros aparecen representados con un tono paternalista para llevar el progreso a Marruecos. Esto hacía que constantemente recibieran toda una serie de calificativos positivos: bravos, valerosos, luchadores, bondadosos, piadosos, nobles, etc. Frente a estos, los marroquíes, "los moros", van a ser representados como el sujeto salvaje, bárbaro y atrasado que la nación europea viene a "rescatar". Su representación de manera genérica atendía a apelativos negativos: bárbaros, cobardes o canallas. Por último, no se puede obviar la representación de los judíos, como aquellos marroquíes que anhelan la llegada de los españoles para liberarlos del yugo opresor musulmán.[42]

A la vez, la mayor parte de los autores recurrían a ver también una lucha de religiones, en la que el catolicismo aparecía vencedor frente al islam. Se retomaba la Reconquista, donde la mediación directa del dios cristiano favorecía la victoria. Así, la guerra trascendía a un mero castigo y se convertía en una "guerra santa".[43]

### *5.1. Historiografía*

El primer ámbito que se abordará está constituido por las obras que narraron la contienda de forma historiográfica. Fueron varios los autores que reprodujeron y justificaron los hechos de la Guerra de África. Sin embargo, son dos los principales, o al menos, los más llamativos por la calidad de su escritura y por la posición política de sus autores en el panorama nacional.[44]

42. Por ejemplo: "No tened miedo, hijos mios;/ Sára, no tengas cuidado,/ porque son muy bondadosos/ los españoles cristianos" (Trigueros y González, 1860: esc. XII p. 27).

43. Son varios los títulos de obras que hacen referencia a esto, sobre todo de algunas de las poesías presentadas al certamen extraordinario de la Real Academia Española de 1860 para honrar la guerra que ya exponían la voluntad de Dios de llevar a cabo la contienda: "¡Dios lo quiere!", 1860; Bretón de los Herreros, 1860.

44. Aunque no se hable de él, cabe mencionar también la obra de Evaristo Ventosa por su calidad en la narración de la guerra y su desarrollo (Ventosa, 1859).

Primero, Antonio Cánovas del Castillo amplió su obra *Apuntes para la historia de Marruecos*, escrita en 1851. Este era un informe cronológico de la evolución histórica del territorio marroquí al que, en 1860, antes de la finalización de la guerra, el autor agregó un capítulo donde informaba sobre el desarrollo del conflicto y donde justificaba la obligación española de ejercer su dominio colonial de una manera paternalista en Marruecos para promover su desarrollo.[45]

La segunda fue *Crónica de la guerra de África* de Emilio Castelar. Este trabajo analizó los antecedentes del conflicto, pero lo más importante, reunió muchas y diversas fuentes para comprender la Guerra de África. Tales fuentes incluyeron partes oficiales, correspondencia entre diferentes cuerpos del ejército y discusiones parlamentarias.[46]

En ambas, la acción de España en África se justificaba como necesaria para civilizar el país. Además, los autores querían preparar el camino para la futura colonización efectiva de Marruecos, aunque esta guerra no implicaba una ocupación definitiva del territorio porque el gobierno del Reino Unido apoyaba que el estado norteafricano se mantuviese independiente.[47]

### *5.2. Lírica*

Otro género literario que fue ampliamente explotado para alabar el trabajo militar y sus hazañas heroicas fue la lírica, tanto por autores renombrados de la época, como por coplas de autores menos conocidos o completamente desconocidos. Las obras se expandían entre el pueblo español para loar las gestas de la guerra, donde se destacaba sobre todo la figura de los cabezas militares de la guerra, sobre todo O'Donnell y Prim.[48]

Uno de los elementos más representativos de la lírica sobre el conflicto fue la convocatoria hecha por la Real Academia Española de un certamen extraordinario el 17 de febrero de 1860 para "conmemorar

45. Cánovas del Castillo, 1913.

46. Véase Castelar y Ripoll, 1859.

47. Cánovas del Castillo, 1913:8.

48. De las obras presentadas al concurso de la Real Academia Española se recibió, por ejemplo, una que alababa la acción del general Prim en la guerra. Véase "Al General Prim y su fortuna", 1860.

los triunfos de las armas españolas en la guerra de África"[49]. A este se presentaron sesenta y tres obras en total. Este certamen fue ganado por Joaquín José Cervino con su obra *La nueva guerra púnica o España en Marruecos*.[50]

Como se ha indicado ya, la temática general de las obras recibidas enaltecía la obra de España y aludía a la recuperación de su pasado glorioso. Reproducían también los adjetivos que alababan a los españoles y tildaban a los marroquíes de bárbaros o salvajes.[51] Además, la toma de Tetuán se colocó como el centro de atención sobre el conjunto de la contienda. Así, varios de los poemas que se presentaron van a tener como título este hecho, aunque hablen del conjunto del desarrollo de la guerra.[52]

A la vez, fueron varias las publicaciones que recurrieron a formas populares de lírica para narrar la contienda. Por una parte, se encuentran las obras de un único autor como fue el trabajo de Eduardo Bustillo, *Historia de la gloriosa guerra de África en 1859*,[53] en el que a través de veintitrés romances se cuenta el desarrolla de la guerra.

También se encontraron obras colectivas con la misma intención en las que a través de romances y coplillas recopilados por importantes autores se relató la contienda. Cabe destacar el compendio editado por el marqués de Molins (Mariano Roca de Togores y Carrasco), *El romancero de la guerra de África*,[54] que contaba, a través de una secuencia de veintiséis romances, la evolución de la guerra. Fue escrito por diferentes autores relevantes de la época, como el duque de Rivas (Ángel de Saavedra y Ramírez de Baquedano), Juan Eugenio Hartzenbusch o Antonio Alcalá Galiano.

49. Cervino, 1860: 3.

50. Ibídem.

51. Así, por ejemplo, Manuel Bretón de los Herreros dice: "Que nunca osara el Arabe salvage/ Volver a provocar la saña justa/ Del pueblo ibero y de su Reina augusta" (Bretón de los Herreros, 1860).

52. Además de la obra de Bretón de los Herreros, se encuentra, con la misma temática, la de Fernando Herrera, 1860.

53. Véase Bustillo, 1891.

54. Véase Roca de Togores y Molins, 1860.

### *5.3. Teatro*

En el momento de la guerra, el teatro fue también una de las principales cajas de resonancia del conflicto, o incluso la principal, ya que era un medio cultural completamente accesible.[55] Este contaba con la ventaja de superar la barrera del analfabetismo, cosa que la narrativa no podía lograr.

A la vez, en esta década se observó el desarrollo del teatro como producto de masas. Este ámbito literario se convirtió en un verdadero objeto de consumo al que la población acudía para entretenerse, es decir, como un medio de ocio habitual. Sin embargo, también era muy importante la labor del teatro como medio de información. En el caso de la Guerra de África, esta función quedó clara cuando los principales hechos del conflicto, como la toma de Tetuán, aparecían representados dos o tres días después de que hubieran tenido lugar.[56] Las obras de teatro contabilizadas sobre la guerra llegaron hasta ochenta.[57] Esta gran proliferación viene relacionada con el entusiasmo que propagó el conflicto entre la población y la facilidad que suponía escribir una pieza sobre la guerra en aquel momento para ser llevada a escena lo antes posible.[58]

Pero ¿cómo fueron las obras teatrales que se escribieron sobre la guerra? En general, debido a la rapidez con la que se redactaron, como se ha indicado antes, casi todas ellas tenían pequeño formato, constando normalmente de un único acto y con un número limitado de personajes. En general, la rapidez provocó que además de ser cortas fueran generalmente obras muy mediocres que no atendían fielmente a los hechos ni al entorno marroquí.[59]

Otro elemento al que también hay que hacer referencia es que gran parte de las producciones, a la hora de realizar la representación, lo

55. La guerra también se reflejó en el teatro lírico y, en concreto, en la zarzuela, con formas, contenidos y tramas similares al teatro. Para saber más, véase García Torres, 2017.

56. Esto se observa en "Espectáculos teatrales", 1860, donde se recoge la relación de las obras representadas en los teatros de Madrid el 12 de febrero de dicho año y se observa que en todos había al menos un pase diario de una obra con el título de este hecho.

57. Salgués, 2010: 246.

58. Salgués, 2010: 10.

59. García Torres, 2017: 194.

hacían de la manera más llamativa posible, con lo que no escatimaron en gastos para introducir cañones de verdad, caballos o armas de fuego que eran disparadas en escena para recrear un enfrentamiento sobre las tablas.[60]

Las obras teatrales buscaban mostrar una visión positiva de los combates para justificar la contienda. Los escritores establecieron una clara oposición entre cultura y barbarie para justificar la intervención militar. Así, España aparecía como la gran nación civilizadora que de una manera benevolente quería desarrollar un Marruecos que estaba anclado en el pasado.[61]

Junto a esta situación también aparece la oposición entre las religiones de los dos países, cristianismo en España frente al islam en Marruecos. En el caso de esta comparación también vence el cristianismo como religión del país vencedor frente al islam del país derrotado. Pero ¿por qué era la religión cristiana superior al islam? Esto aparece representado en las obras de la siguiente manera, el comportamiento de los militares españoles era superior moralmente al de los marroquíes. Los españoles actuaban de una manera generosa, piadosa y misericordiosa, además de demostrar bravura, valentía y nobleza. Así lo mostraba un centinela en la otra de Mariano Trigueros:

> A mí me ha herido tu acero,
> tu ingrato ejemplo no sigo;
> por ti sufriré un castigo,
> pero matarte no quiero.
> Un español te perdona.[62]

Frente a estos, los musulmanes eran dibujados como canallas y cobardes que no eran capaces de hacer frente a las embestidas militares del ejército español, del que huían despavoridos. Mariano Trigueros lo ponía así en boca de un sargento en su obra sobre la toma de Tetuán:

> Es verdad que más cobardes
> cada vez se nos presentan
> y en viendo los infelices

60. Salgués, 2010: 23.
61. Salgués, 2010: 251.
62. Trigueros y González, 1860: esc. X, 26.

que armamos la bayoneta…
hasta las babuchas tiran
por correr por esas cuestas.[63]

Por último, no se puede obviar otro de los elementos comunes a varias de las obras de teatro, como es la trama amorosa que acompaña al desarrollo de la historia, que normalmente queda bastante forzada. Lo típico era el romance entre un soldado español y una joven mora que caía embelesada antes las virtudes del primero.[64]

### *5.4. Narrativa*

Para terminar, es necesario hablar de la representación de la guerra en el género narrativo. Entre estas se encuentra la principal obra literaria sobre la guerra: *Diario de un testigo de la Guerra de África*, escrita por Pedro Antonio de Alarcón (1833-1891).[65] Este autor fue uno de los escritores de crónicas de viaje y contó con un gran éxito en su época debido al desarrollo del turismo como forma de ocio entre la burguesía.[66] Sus crónicas fueron muy populares entre la población y elogiadas por los principales autores del momento, como Emilia Pardo Bazán o Azorín.

*Diario de un testigo de la Guerra de África* es un ejemplo de este tipo de obra que además mostró la capacidad de actuación del ejército español y sus éxitos militares en un relato en el que descubre el norte de Marruecos al lector. La crónica se incluyó en el movimiento del "realismo literario" (corriente literaria de la segunda mitad del siglo XIX)[67] donde se narraba con crudeza el desarrollo de la guerra, con

63. Trigueros y González, 1860: esc. III, 13.

64. En la escena VII de la obra, tras salvar una mora a uno de los oficiales de perecer en la batalla se declaran su amor.

65. Esta obra destaca especialmente por la calidad de su redacción y su éxito; no se pueden dejar de citar las crónicas que narran la contienda desde la óptica militar realizadas por una gran cantidad de militares que participaron en ella. Véanse Núñez de Arce, 1860; Ros de Olano, 1884; Del Castillo, 1859.

66. Rodríguez Fischer, 2012: 182.

67. Esta tendencia literaria rompe con el romanticismo y apuesta por hacer una representación realista y veraz de la sociedad. Por ejemplo, se pueden citar *Fortunata y Jacinta* de Benito Pérez Galdós, *Crimen y castigo* de Fiódor Dostoyevski o *Madame Bovary* de Gustave Flaubert.

descripciones continuas de los combates y los lugares. Para hacer una representación más realista de los combates, el autor se alistó como voluntario del ejército español. No era un soldado cualquiera, pues era amigo del general Antonio Ros de Olano, uno de los más importantes en el desarrollo de la guerra. Fue elegido para ser ordenanza del general O'Donnell, presidente del Consejo de Ministros y ministro de Guerra y, por lo tanto, el líder del conflicto.[68]

La crónica ha sido reconocida como uno de los textos fundadores del africanismo colonialista español.[69] Es el principal informe directo del conflicto que puso a Marruecos nuevamente en el interés colonizador de España. Además, se observa cómo el autor vivió el suceso con sentimientos encontrados, ya que quería evitar la confrontación, pero, al mismo tiempo, deseaba que España recuperara el papel de una gran potencia política, para lo cual la dominación colonial de Marruecos era de vital importancia. El trabajo fue publicado en entregas desde diciembre de 1859 hasta marzo de 1860. Logró un gran éxito de ventas entre la población que quería conocer los detalles de la confrontación (se vendieron 50.000 copias, lo que fue un verdadero récord para este momento) y supuso la consagración de Alarcón como escritor.[70]

La narración solo informó lo que vivió Alarcón directamente durante la guerra, lo que significaba que el libro tenía una perspectiva limitada y subjetiva. Sin embargo, la veracidad de la narrativa estaba garantizada. El contenido de la obra es un informe detallado de la Guerra de África, desde el día en que el autor se embarcó en Málaga el 11 de diciembre de 1859 hasta su regreso a Madrid el 23 de marzo de 1860, justo un día antes de la batalla de Wad-Ras, que fue el último combate de la guerra. El escritor narró la llegada a Ceuta,[71] el lento progreso con una sucesión de escaramuzas con los marroquíes,

68. Alarcón y Ariza, 1859: 4.

69. Aquí africanismo hace referencia al interés colonialista que apareció en los grupos políticos y económicos españoles a finales del siglo XIX, que vendría reflejado en la acción de la Real Sociedad Geográfica Española y su apuesta por desarrollar una carrera colonial como el resto de potencias europeas en África, sobre todo tras la Conferencia de Berlín de 1885, en la que las naciones europeas se repartieron el continente africano.

70. Santiáñez, 2008: 90.

71. Alarcón y Ariza, 1859: 11.

la batalla de Castillejos,[72] el combate de Guad-el-Gelú,[73] la batalla de Tetuán,[74] la entrada a la ciudad[75] y la descripción detallada de la misma (población, hábitos de la misma, edificios, etc.).[76] Así, la descripción de los escenarios era una parte esencial del trabajo que le aportaba un valor significativo.

La obra fue muy apreciada por la sociedad española, ya que se trató de uno de los primeros ejemplos de la narrativa colonial española en Marruecos, la cual sirvió para crear la imagen del norte de África, aunque fuera bastante incompleta. Esto se debe a que los marroquíes fueron retratados principalmente en el campo de batalla. Cuando quiso analizar a la población nativa no pudo hacerlo de una manera profunda, ya que la tendencia general fue que la población autóctona escapaba según se producía el avance de las tropas, llevándose a la vez todas sus pertenencias consigo. Esta situación frustró en gran medida a Alarcón, pues no podía retratar las formas de vida de los musulmanes. Entonces, el foco del trabajo fueron los combates militares. En consecuencia, el trabajo de investigación antropológica se centró en los judíos que se quedaron en Tetuán cuando el ejército español la conquistó.

El análisis de la población musulmana, a pesar de no ser tan profundo como el de la población judía, sí evidenció una serie de pautas determinadas. La visión mostrada de los marroquíes musulmanes difería de los rifeños a la de los propios árabes. Los primeros fueron representados como personas belicosas y con un gran resentimiento hacia España, especialmente por poseer Ceuta, Melilla y los peñones soberanos. Estos habrían sido los verdaderos instigadores de la guerra y las fuerzas más difíciles de controlar por el propio sultán de Marruecos. Frente a estos, los árabes fueron representados como una sociedad pragmática y racional, aunque en varias ocasiones el libro mostró que los "moros" no eran personas fiables. Sobre todo, se les reprochaba la saña con la que habían tratado a los prisioneros españoles, pues no habían dudado en matarlos sin ningún miramiento, mientras que, al revés, los hispanos mostraban una gran generosidad por los derrotados:

72. Alarcón y Ariza, 1859: 59-69.
73. Alarcón y Ariza, 1859: 163-174.
74. Alarcón y Ariza, 1859: 175-181.
75. Alarcón y Ariza, 1859: 182-196.
76. Alarcón y Ariza, 1859: 196-242.

> El general en jefe se produce con sentido enojo, con severa fortaleza, con cierta mezcla de rigor y lástima. Las palabras crueldad, inhumanidad, barbarie salen de sus labios. Alude sin duda a la saña feroz con que los moros han tratado a nuestros prisioneros, degollándoles despiadadamente. Luego habla de generosidad, de perdón, de tolerancia con los vencidos; de Tetuán reducido a escombros, de bombardeo, de plazo improrrogable...[77]

También se notó la gran clarividencia de sus líderes. Un ejemplo sería la negociación de paz, donde respondieron a los requisitos de España de forma cautelosa para evitar el colapso de su régimen. Tal es el caso de evitar perder la soberanía de Tetuán, ya que este hecho habría implicado el destronamiento del sultán.[78]

Por último, antes de pasar a la siguiente obra, no se debe obviar que la de Alarcón, aunque hace una referencia más verídica de los acontecimientos de la Guerra de África, no deja de contar también con una fuerte función laudatoria, como el conjunto de las obras sobre el conflicto.[79]

Otra obra que no se puede olvidar sobre la Guerra de África por su calidad es *Aita Tettauen* (1905) escrita por Benito Pérez Galdós.[80] Esta novela es parte de los Episodios Nacionales, el conjunto de cuarenta y seis novelas históricas cuyas tramas narraron las experiencias de muchos personajes de ficción en relación con los acontecimientos históricos que ocurrieron en España durante el siglo XIX. Estos se dividen en cinco series. *Aita Tettauen* es la sexta novela de la cuarta serie. Sus protagonistas son Juan Santiuste, encargado de retransmitir la guerra y el musulmán El Nasiry (un cristiano renegado), entre los cuales se establecerá una relación personal. El libro está basado en el *Diario de un testigo de la Guerra de África*, cuyo escritor, Alarcón, incluso aparece como personaje en *Aita Tettauen*.

Esta obra, a pesar de contar con un arduo trabajo de reconstrucción del conflicto y de su contexto,[81] no deja de ser una novela que

77. Alarcón y Ariza, 1859: 179.

78. Alarcón y Ariza, 1859: 259.

79. A modo de ejemplo: "Pero, en fin, de cualquier modo que sea, yo me complazco en consignar todos estos alardes de civilización, y creo firmemente que el día 28 de enero de 1860 es una fecha gloriosa para mi amada patria" (Alarcón y Ariza, 1859: 143).

80. Véase Pérez Galdós, 1905.

81. Galdós viajó a Tetuán y Tánger para conocer el contexto y la población marroquí, para de esta manera lograr dar veracidad a su obra. Ortiz Armengol, 2000: 428.

recrea una historia ficticia dentro del conjunto de la guerra, donde se da voz a los vencidos. De esta manera, la recreación de la sociedad y de Marruecos llevada a cabo por Galdós resulta de lo más veraz y desprejuiciada que se va a encontrar en la época.

## 6. Conclusiones

El interés colonial español en África apareció cuando perdió las colonias americanas. El continente africano se convirtió en el objeto de deseo de gran parte de los países europeos durante el siglo XIX. La nación hispana no quería quedarse atrás, con lo que pronto apareció el interés de los políticos para establecerse en el continente africano como las grandes metrópolis europeas.

La Guerra de África se percibió como el momento en que España recuperó el interés político y la intención de influir en la política interior del país magrebí, como lo hicieron otros países en Marruecos, como el Reino Unido, Francia y Alemania, y en todo el conjunto del continente africano. El imperio jerifiano parecía el territorio más apropiado para que España se introdujera colonialmente en África, por su cercanía geográfica, los contenciosos territoriales (por las fronteras de Ceuta y Melilla) y los lazos históricos que vinculaban las dos orillas que se asomaban al estrecho de Gibraltar.

El conflicto fue muy popular porque supuso la unión de los políticos y la población contra un enemigo extranjero. Fue un momento de desarrollo del patriotismo nacional, en el que se pensaba que el país era de nuevo una poderosa nación colonial.

La contienda devolvió a Marruecos a la primera plana del interés colonial nacional. Por lo tanto, los eventos más importantes del conflicto fueron narrados por muchos escritores (además de recogidos por pinturas, música y otros modos de la representación artística). La población pudo observar y leer (esto menos, dado el gran nivel de analfabetismo en la época) cómo luchó el ejército en Marruecos, aunque de forma completamente parcial e interesada para justificar el conflicto.

La Guerra de África aumentó el interés de los artistas españoles hacia Marruecos. Muchos fueron para observar directamente el conflicto. Pedro Antonio de Alarcón fue el literato más importante que

pudo observar directamente el progreso de la guerra. Su obra fue la de mejor calidad de la época y una de las que más marcaron la conciencia española sobre el conflicto. El resultado fue la narración de su propia experiencia en *Diario de un testigo de la Guerra de África* (1860), que tuvo un gran éxito.

Además de esta novela, el conflicto produjo una explosión sin igual de trabajos líricos y teatrales que aprovecharon el furor patriótico de la contienda para reproducir una visión grandiosa de España frente a un Marruecos débil y atrasado. Esta situación implicó que se compusieran rápidamente para responder a la demanda de la población. Así, por norma general, la producción resultó de una calidad bastante mediocre que solo buscaban aprovechar la ola de interés que el conflicto generaba. La imagen que se transmitió en estas obras, sobre todo en las de teatro y las líricas influía mucho más, ya que estas eran las que alcanzaban al conjunto de la población por su carácter popular de representación y transmisión, haciéndose eco del sentir favorable del mismo ante el conflicto. Estas composiciones mostraron a los militares españoles de una manera totalmente positiva, como los agentes de progreso y valentía. Frente a estos, los marroquíes, reconocidos todo el rato como "moros" fueron generalmente representados como bárbaros incapaces de gobernarse y de responder correctamente a la situación que estaban viviendo.

Esta situación es de gran relevancia, ya que los textos de carácter popular mostraban toda la una serie de tópicos sobre los marroquíes como "moros" cobardes que se enfrentaban a unos militares españoles representantes de los mejores valores, como eran la generosidad y la piedad. Así, se justificaba la acción bélica contra Marruecos por la superioridad moral respecto al enemigo africano y se creaba una visión de inferioridad recurrente que culminaría con la imposición de un protectorado franco-español en 1912 en este territorio.

## Bibliografía

"Al General Prim y su fortuna". Manuscrito presentado al Certamen extraordinario de poesía de 1860 "La Campaña de África", con el lema "Ne timeas: Cesarem vehis". Obra reprobada. Obra marcada con n.º 12 en h. 1r., en Real Academia Española, Premios de la Real Academia Española, CER-1860.

Alarcón y Ariza, Pedro Antonio de: *Diario de un testigo de la Guerra de África*. Madrid: Imprenta y Librería de Gaspar y Roig, 1859.

Arias Anglés, Enrique: "Pérez Villaamil y los inicios del orientalismo en la pintura española". *Archivo Español de Arte*, vol. 71, n.º 281, 1998, pp. 1-15.

Bretón de los Herreros, Manuel: *La guerra santa: profecía del cristiano*. [Manuscrito], 1860.

Bustillo, Eduardo: Historia de la gloriosa guerra de África en 1859: escrita y dividida en romances. Madrid: Hernando, 1891.

Cánovas del Castillo, Antonio: *Apuntes para la historia de Marruecos*. Madrid: Fortanet, 1913.

Castelar y Ripoll, Emilio: *Crónica de la guerra de África*. Madrid: Imprenta de V. Matute y B. Compagne, 1859.

Castillo, Ricardo del: *Historia de la guerra de África: escrita desde el campamento.* Cádiz: Imprenta de la Revista Médica, 1859.

Cervino, Juan José: *La nueva guerra púnica o España en Marruecos*. Madrid: Imprenta Nacional, 1860.

Chust Calero, Manuel y Elliott, John (eds.): Las independencias iberoamericanas en su laberinto: controversias, cuestiones, interpretaciones. Valencia: Universidad de Valencia, 2010.

*La Correspondencia de España. Diario Universal de Noticias*, n.º 418, 21 de octubre de 1859.

Díaz de Villegas, José y García Figueras, Tomás: *África en la historia y en el arte*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1961.

"¡Dios lo quiere!". Manuscrito presentado al Certamen extraordinario de poesía de 1860 "La Campaña de África". Carece de lema. Obra reprobada. Obra marcada con n.º 65 en h. [1]r., en Real Academia Española, Premios de la Real Academia Española, CER-1860.

El-Abbassi, Ali Bey: *Viajes de Ali Bey el Abbassi*. Valencia: Librería de Mallen y Sobrinos, 1836.

"Espectáculos teatrales". *La Iberia*, n.º 1708, 1860, p. 4.

Espluga Olivera, Manuel: "Las campañas de Marruecos, gestas y desastres", en Manuel Aragón Reyes, Fatiha Benlabbah, Fatiha e Ignacio Sánchez Galán (eds.): *El Protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*. Bilbao: Iberdrola, 2013, vol. 3, pp. 299-324.

Estébanez Calderón, Serafín: *Manual del oficial en Marruecos o Cuadro geográfico, estadístico, histórico, político y militar de aquel imperio*. Madrid: Imprenta de D. Ignacio Boix, 1844.

Gállego, Julián: "El viaje a España de Eugène Delacroix". *Revista de Ideas Estéticas*, 1957, vol. 59, pp. 33-49.

García Figueras, Tomás: *Recuerdos centenarios de una guerra romántica: la guerra de África de nuestros abuelos (1859-60)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.

García Torres, Andrea: "El teatro lírico como género difusor de las ideologías dominantes", *Anuario Musical*, vol. 72, 2017, pp. 191-208.

Garnica Silva, Antonio, Losada Friend, María y Navarro Domínguez, Eloy: *De Colón a la Alhambra: Washington Irving en España*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2015.

Gellner, Ernest: *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Herrera, Francisco: *A la toma de Tetuán*. [Manuscrito], 1860.

Herrero García, Camilo: "The cultural representation of the Spanish-Moroccan War", *AMMENTU-Bollettino Storico e Archivistico del Mediterraneo e delle Americhe*, 2018, vol. 12, pp. 49-62.

Jover Zamora, José María: *La era isabelina y el sexenio democrático*, vol. 2. Madrid: Espasa Calpe, 1981

López y Espila, León: *Los cristianos de Calomarde o el renegado por fuerza*. Madrid: Imprenta de D. E. Fernández Angulo, 1835.

Martínez de la Rosa, Francisco: *Aben Humeya o la Rebelión de los Moriscos: un drama histórico*. Paris: Imprenta de Julio Didot, 1830.

— *Moraima: tragedia*. Paris: Imprenta de Julio Didot, 1829.

Núñez de Arce, Gaspar: *Recuerdos de la guerra de África*. Madrid: Imprenta a cargo de José M. Rosés, 1860.

Núñez Seixas, Xosé Manuel: *Suspiros de España. El nacionalismo español, 1808-2018*. Barcelona: Crítica, 2018.

Ortiz Armengol, Pedro: *Vida de Galdós*. Barcelona: Crítica, 2000.

Pastor Comín, Juan José: "El conflicto con Marruecos en la música española", en Francisco Alía Miranda (coord.): *La Guerra de Marruecos y la España de su tiempo (1909-1927)*. Ciudad Real: Sociedad Don Quijote de Conmemoraciones Culturales de Castilla-La Mancha, 2009, pp. 197-222.

Pérez Galdós, Benito: *Aita Tettauen*. Madrid: Obras de Pérez Galdós, 1905.

Pujals Gesalí, Esteban: *Lord Byron en España y otros temas Byronianos*. Granada: Editorial Alhambra, 1982.

Reder Gadow, Marion: "El norte de África en la política española hasta el siglo xix", en Manuel Aragón Reyes, Fatiha Benlabbahy e Ignacio Sánchez Galán (eds.): *El Protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*. Bilbao: Iberdrola, 2013, vol. 3, pp. 231-268.

Roca de Togores y Molins, Mariano (marqués de Molins): *El romancero de la Guerra de África*. Madrid: Imprenta y estereotipa de M. Rivadeneyra, 1860.

Rodríguez Fischer, Ana: "Los viajes de Pedro Antonio de Alarcón: teatros de la tragicomedia de una vida". *Anuario de Estudios Filológicos*, 2012, vol. 35, pp. 181-199.

Ros de Olano, Antonio: *Episodios militares*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1884.

Said, Edward: *Orientalismo*. Madrid: Debate, 2002 [1.º ed. 1978].

Salgués, Marie: *Teatro patriótico y nacionalismo en España: 1859-1900*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010.

Santiáñez Tió, Nil: "De la tropa al tropo: colonialismo, escritura de guerra y enunciación metafórica en *Diario de un testigo de la guerra de África*", *Hispanic Review*, vol. 76, n.º 1, pp. 71-93.

SHM-EMC (Servicio Histórico Militar-Estado Mayor Central): *Historia de las Campañas de Marruecos*, vol. 1. Madrid: Imprenta Ideal, 1947.

Togores Sánchez, Luis Eugenio: "O'Donnell y la política de prestigio de la Unión Liberal en la Europa de su tiempo", *Revista de Historia Militar*, vol. 61, n.º 2, pp. 123-158.

Trigueros y González, Mariano: *La toma de Tetuán*. Carmona: Imprenta de José M. Moreno, 1860.

Ventosa, Evaristo: *Españoles y Marroquíes. Historia de la Guerra de África*. Barcelona: S. Mañero, 1859.

Wellman, Christopher Health: *Liberal Rights and Responsibilities: Essays on Citizenship and Sovereignty*. New York: Oxford University Press, 2014.

Zorrilla, José: *Granada: poema oriental; precedido de la Leyenda de Al-Hamar*. Paris: Imprenta de Pillet fils ainé, 1852.

# Sobre los autores

Izaskun Álvarez Cuartero es doctora en Historia por la Universidad de Deusto y máster en Antropología por la Universidad Complutense. Actualmente es profesora titular de Historia de América y miembro del Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca. Su investigación versa sobre el Caribe, especialmente sobre Cuba y Yucatán (siglos xviii y xix). Es directora del Grupo de Investigación Reconocido INDUSAL de Historia de América y de la Biblioteca de América del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca. En 2017 le fue concedida la cátedra "Vasco de Quiroga" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es editora de la colección *Visiones y Revisiones de las Independencias americanas* (6 vols.); *Francisco Arango y la invención de la Cuba azucarera* (2009); *Conflicto negociación y resistencia en las Américas* (2017) y *De imperio a naciones en el mundo ibérico* (2019), entre otras publicaciones.

Alberto Baena Zapatero es doctor en Historia por la Universidad Autónoma de Madrid. Premio de investigación María Isidra de Guzmán en 2009, ha trabajado como investigador posdoctoral del Centro de Humanidades (CHAM) de la Universidade Nova de Lisboa y ha sido profesor a tiempo completo de la Universidade Federal de Goiás (Brasil). Además, ha realizado estancias de investigación en México, Perú o Argentina. Actualmente es profesor contratado doctor en la Universidad de Salamanca y miembro del Grupo de Investigación Reconocido INDUSAL. Entre sus libros más recientes destacan: *Las*

*mujeres en la Nueva España* (2016); *Mujeres novohispanas e identidad criolla, edición revisada y ampliada* (2018); y *De imperio a naciones en el mundo ibérico* (2019).

Arsenio Dacosta es profesor titular en el Área de Antropología Social de la Universidad de Salamanca. Doctor en Historia por la Universidad de Salamanca y en Antropología Social y Cultural por la UNED. Ha sido docente en la Universidad de Alcalá de Henares y en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED en Madrid, e investigador invitado en la Universidade Nova de Lisboa, en la Universidad del País Vasco, en el Centro de Estudos da População e Sociedade de Oporto, y en la Universidad de La Habana. Especialista en Antropología Histórica, se ha preocupado por la construcción de la memoria social en distintos periodos y contextos históricos. Entre sus últimos trabajos destacan *Hidalgos e hidalguía en la Península Ibérica (siglos XII-XV)* (2018), *Antropología e Historia: intersecciones teóricas* (2019) y *Castellanos y leoneses en América: narración biográfica y prácticas de identificación* (2020).

Camilo Herrero García es máster en Estudios Árabes e Islam Contemporáneo por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido contratado predoctoral FPU/2015 en el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca. En la actualidad es profesor de educación secundaria dentro del sistema educativo de la Junta de Castilla y León. Sus líneas de investigación son la historia colonial del Magreb y la historia colonial comparada. Ha contado con una estancia de investigación en la Université Paris-Sorbonne I. Es miembro del Grupo de Investigación Reconocido INDUSAL. Ha editado junto con Jorge García Gimeno *Visiones y revisiones de las independencias en el mundo hispánico* (2020).

Emilio José Luque Azcona es doctor por la Universidad Pablo de Olavide (2004) y especialista en Historia y Crítica de la Arquitectura y el Urbanismo por la Universidad de Buenos Aires (2001). Desde el año 2007 es docente en el Departamento de Historia de América de la Universidad de Sevilla. Como investigador cuenta con dos sexenios de investigación reconocidos por la CNEAI-ANECA y ha realizado numerosas estancias en universidades de Europa, América Latina y

Estados Unidos de Norteamérica. En la actualidad coordina el grupo de investigación HUM-1042 "Dinámicas sociales e identitarias en la historia de América Latina y el Caribe", del Plan Andaluz de Investigación. Ha participado en diferentes proyectos de investigación y sus principales líneas de investigación son: historia urbana de América Latina, bienes culturales, políticas y ciudades.

Víctor Mínguez es doctor en Historia del Arte por la Universitat de València. Actualmente es catedrático de Historia del Arte en la Universitat Jaume I (Castellón), donde dirige del Departamento de Historia, Geografía y Arte. Es especialista en el análisis de las imágenes del poder. Entre sus libros más recientes se encuentran: *La invención de Carlos II. Apoteosis simbólica de la Casa de Austria* (2013); *Infierno y gloria en el mar. Los Habsburgo y el imaginario artístico de Lepanto* (2017); *The Seven Ancient Wonders in the Early Modern World* (2017), con Inmaculada Rodríguez; *El retrato del poder* (2019); *El tiempo de los Habsburgo. La construcción artística de un linaje imperial en el Renacimiento* (2020); *Cuatro reyes para Sicilia* (2016), con Pablo González; *El mejor y el peor de los tiempos. 50 películas sobre la Revolución francesa* (2021), con Teresa Sorolla.

Óscar Muñoz Morán es profesor de Antropología de América en la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido investigador-profesor en El Colegio de Michoacán (México), el Centro en Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS (México), en la Universidad Veracruzana (México), en la Universidad de San Antonio Abad de Cuzco (Perú) y en la Universidad Católica "San Pablo" (Bolivia). Entre sus libros más recientes se encuentran *Andes. Ensayos de etnografía teórica* (2020) y *Utopismos circulares. Contextos amerindios de la modernidad* (2021). Destacan entre sus últimos artículos: "Gente como nosotros" (2020), "Casas y viviendas andinas" (2020) o "Animu, cuerpo y movimiento en los sueños andinos" (2020). Es director de la *Revista Española de Antropología Americana* y de la colección EntreGiros (Nola Editores).

Scarlett O'Phelan Godoy es doctora en Historia Latinoamericana por la Universidad de Londres. Actualmente es profesora principal en la Pontificia Universidad Católica del Perú y miembro del GIR

INDUSAL de la Universidad de Salamanca. Desde 1996 es miembro de número de la Academia Nacional de la Historia del Perú donde ha sido directora de la *Revista Histórica*. En el año académico 2008-2009 se le concedió la cátedra Simón Bolívar de la Universidad de Cambridge. En 2015 se le otorgó el Premio Georg Forster a la Investigación que confiere la Fundación Alexander von Humboldt. Entre sus últimas publicaciones destacan los libros *Mestizos Reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita* (2013), *La Independencia del Perú. Una historia conectada* (2014), *Siete ensayos sobre la Gran Rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari* (2016), *Simón Bolívar y la conclusión de la Independencia en el suelo de los Incas* (2019).

Ana Ruiz Gutiérrez es profesora titular en la Universidad de Granada. Su trayectoria investigadora está vinculada a sus líneas de investigación principales: relaciones artísticas entre España y Filipinas (xvi-xix) a través de la ruta del Galeón de Manila, Andalucía y América: relaciones culturales. La difusión de su investigación queda manifiesta en su participación en congresos nacionales e internacionales y seminarios, como ponente y conferenciante. Así como en publicaciones especializadas, entre ellas: *Arte indígena del Norte de Filipinas: los grupos étnicos de la Cordillera de Luzón* (2012); *El Galeón de Manila, 1565-1815. Intercambios culturales* (2016); *Lo que fue de ellas. Mujeres en la ruta transpacífica del Galeón de Manila. Siglos xvi-xix* (2018).

José Manuel Santos Pérez es profesor titular de Historia de América en la Universidad de Salamanca. Es director del Grupo de Investigación y de la Base de Datos BRASILHIS. Codirige la *Revista de Estudios Brasileños* del Centro de Estudios Brasileños de la USAL, del que fue fundador y primer director. Sus líneas de investigación incluyen el impacto de la Unión de Coronas en el territorio de Brasil y la historia comparada de sistemas coloniales. Ha publicado numerosos libros y artículos relacionados con estas temáticas, entre otros: *O Brasil na Monarquia Hispânica. Novas interpretações*, (2014); *Histórias conectadas: ensaios sobre história global, comparada e colonial na Idade Moderna (Brasil, Ásia e América Hispânica)*, (2017); *Diálogo de las Grandezas de Brasil* (edición crítica, estudio introductorio y traducción, 2019) y, en 2020, *Redes y circulación en Brasil durante la Monarquía Hispánica (1580-1640)*.